This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

UC-NRLF
$B 142 292

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

SAINT ANSELME

LES GRANDS PHILOSOPHES

Collection dirigée par CLODIUS PIAT

Publiée chez Félix Alcan

Volumes in-8° de 300 pages environ, ***chaque volume,*** **5 fr.**

Ont paru :

SOCRATE, par **Clodius Piat.**

KANT, par **Th. Ruyssen**, ancien élève de l'École normale, professeur de philosophie au Lycée de Bordeaux.

AVICENNE, par le **baron Carra de Vaux**, ancien élève de l'École Polytechnique, professeur d'arabe à l'Institut catholique de Paris.

SAINT AUGUSTIN, par l'**Abbé J. Martin.**

MALEBRANCHE, par **Henri Joly.**

PASCAL, par **Ad. Hatzfeld.**

Va paraître :

SPINOZA, par **Paul-Louis Couchoud**, ancien élève de l'École normale, agrégé de philosophie.

DU MÊME AUTEUR :

La Métaphysique en présence des sciences, Paris, *Perrin et Cie*, 1875.

Essais de métaphysique positive, Paris, *Perrin et Cie*, 1883.

La Constitution de l'être suivant la doctrine péripatéticienne, Paris, *Roger et Chernoviz*, 1886.

Cause efficiente et cause finale Paris, *Roger et Chernoviz*, 1888.

La Perception et la philosophie thomiste, Paris, *Roger et Chernoviz*, 1892.

Les Ressorts de la volonté et le libre arbitre, Paris, *Bloud et Barral*, 1899.

L'Impôt et les théologiens, *Bloud et Barral*, 1899.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

LES GRANDS PHILOSOPHES

SAINT ANSELME

PAR

LE COMTE DOMET DE VORGES

Membre étranger de l'académie Romaine de Saint-Thomas
Président honoraire de la Société de Saint-Thomas d'Aquin de Paris
Membre honoraire de l'académie de Besançon, associé correspondant de l'académie d'Amiens
Membre de la Société scientifique de Bruxelles

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1901

B765
A84D6

GENERAL

MM

AVANT-PROPOS

Le siècle qui vient de finir a produit un grand nombre d'ouvrages sur saint Anselme. Quelques-uns sont remarquables. Pourquoi publier aujourd'hui un nouvel essai sur ce philosophe qui fut un métaphysicien puissant, qui n'est pas toutefois de ceux dont la pensée a fait loi dans une grande école, tels que Platon, Aristote, saint Thomas d'Aquin, Descartes ou Kant?

Nous croyons cependant utile et opportun de remettre à l'étude la doctrine de ce génie si élevé et si supérieur à son siècle.

Depuis quelques années il s'est produit un fait nouveau. La philosophie du moyen âge, qui n'était connue que très superficiellement jusqu'à une époque récente, est reparue au jour. Elle a fait l'objet des travaux de nombreux penseurs : San Severino, Liberatore, le P. Lepidi en Italie; le baron von Hertling, les professeurs Gutberlet et Baeumker en Allemagne; Mgr Mercier en Belgique; M. Hernandez y Fajarnès en Espagne;

104895

le P. de Regnon, MM. Farges et Gardair en France, etc., etc. Plusieurs revues importantes travaillent à vulgariser les doctrines thomistes : le *Divus Thomas* en Italie, la *Revue thomiste* en France, le *Philosophisches Jahrbuch* en Allemagne, la *Revue néoscolastique* en Belgique, etc.

Ce mouvement a pris un caractère assez sérieux de l'autre côté du Rhin, pour qu'un des collaborateurs des *Kantstudien* déclarât dans un article récent que la question se pose désormais entre Kant et saint Thomas [1].

Or, saint Anselme est précisément placé à l'entrée de la grande période philosophique du moyen âge. Il est un des principaux anneaux de cette chaîne continue qui unit les spéculations de saint Augustin à celles de saint Thomas et de saint Bonaventure. Il a reçu beaucoup du premier. Il a transmis beaucoup à ses successeurs. Il semble donc qu'il y ait aujourd'hui un intérêt particulier à revenir sur les enseignements de ce grand docteur. Connaissant mieux les sources où ils ont été puisés et les transformations que leur ont fait subir les penseurs éminents du XIIIe siècle, nous serons mieux à même d'en apprécier la portée.

1. 4e vol., article de M. Fréd. Paulsen : *Kant est-il le philosophe du protestantisme?* Voir aussi au 5e vol. l'article du Dr Medicus sur la critériologie de Mgr Mercier.

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

SAINT ANSELME

CHAPITRE PREMIER

LA CIVILISATION CHRÉTIENNE AU XIe SIÈCLE

Le nom de saint Anselme est bien connu. Mais la plupart n'ont que des données assez vagues sur sa vie, sa méthode et ses travaux. Il n'est guère cité, même par les gens instruits, qu'à propos de cette preuve de l'existence de Dieu qui devait, dans sa pensée, réduire les athées au silence. Les athées ne se sont pas tus; même de grandes écoles spiritualistes ont repoussé l'argument. Singulière destinée d'un beau génie qui n'est resté célèbre que par son œuvre la plus contestable.

Car saint Anselme fut en réalité un génie d'une hauteur exceptionnelle. Par son caractère et ses talents, il domina tout son siècle. Depuis l'invasion des barbares, on n'avait pas encore rencontré une pensée aussi élevée, une réflexion aussi profonde. Non seulement ses ouvrages de théologie et de philosophie

illuminèrent toutes les controverses contemporaines, mais il exerça une influence décisive sur les grandes affaires de son temps. Les papes réclamaient son aide; les rois comptaient avec lui. Il lutta contre les rois d'Angleterre dans la querelle des investitures et il vainquit. Sa correspondance s'étendait à tous les pays de la chrétienté et les hommes les plus considérables s'honoraient d'un commerce épistolaire avec lui.

Ajoutons qu'il fut un saint, et un grand saint.

Mais un homme, quelque bien doué qu'il puisse être, n'arrive point à cette position suréminente si le milieu n'aide à son élévation. Un grand homme est le produit de la nature et de son siècle. Il faut que son apparition soit préparée par une culture générale qui facilite ses premiers pas. Il faut surtout qu'il puisse être compris. Un esprit, même supérieur, si ses tendances natives sont trop en désaccord avec celles de ses contemporains, est frappé de stérilité. Pour qu'un homme comme saint Anselme fût possible, il fallait qu'il naquît au milieu d'une civilisation déjà puissante. Si nous voulons bien comprendre son génie, nous devons donc examiner l'état de la chrétienté à son époque. Cet état nous expliquera les hautes spéculations du philosophe et aussi les lacunes de son exposition. Car si l'école était déjà pleine d'ardeur et de vie, il lui manquait encore la méthode et la maturité.

I

Les siècles qui suivirent la destruction de l'empire romain furent une époque de décomposition sociale. Les barbares s'étaient fait des rois qui essayèrent de jouer à l'empereur et qui en eurent toutes les prétentions. Ils furent aidés en cela par les évêques, qui ne concevaient d'ordre que dans un grand pays régulièrement administré. Mais comment créer une administration régulière avec la turbulence, la brutalité et l'ignorance des envahisseurs? On ne pouvait se passer d'eux, ils étaient les maîtres. On ne pouvait rien faire avec eux, ils étaient trop inexpérimentés. On maintint, il est vrai, les grandes lignes de l'administration impériale; mais les chefs barbares encadrés dans la hiérarchie ne comprenaient rien à une législation uniforme. Vis-à-vis de leurs inférieurs, ils usaient d'un arbitraire à peine tempéré par l'équité naturelle; vis-à-vis de leurs supérieurs, ils se soumettaient quand ils le jugeaient à propos ou quand ils ne se sentaient pas les plus forts. En Italie et en Espagne, sous les Goths depuis longtemps frottés à la civilisation romaine, l'administration put conserver jusqu'à un certain point sa marche ordinaire. Mais les Francs, les Lombards, les Anglo-Saxons étaient de vrais barbares. Dans les pays soumis à leur domination, et ce fut bientôt presque tout l'Occident, les idées de gouverne-

ment légal s'effacèrent peu à peu. L'unité ne fut guère maintenue que par le souvenir de la communauté d'origine ou par les nécessités de la lutte contre de nouveaux envahisseurs. Appuyé sur son génie militaire et inspiré par les papes et les évêques, Charlemagne put rétablir un semblant d'empire romain. Ses successeurs furent impuissants à maintenir une centralisation reposant uniquement sur l'ascendant de cet homme exceptionnel.

Depuis longtemps, les chefs militaires exerçaient un pouvoir à peu près sans contrôle. A leur manière de voir, le gouvernement n'était pas une fonction, c'était une propriété dont ils pouvaient user à leur gré. Leurs charges étaient presque toujours héréditaires en fait; ils obtinrent à Kiersy-sur-Oise l'hérédité légale (877). Dès lors, toute unité réelle disparut. Les grands chefs féodaux n'étaient pas plus en état de maintenir l'unité dans leur province que l'Empereur dans l'Empire. L'Europe fut divisée en une multitude de petites sociétés turbulentes dominées par des tyranneaux rançonnant à discrétion leurs sujets et se faisant entre eux une guerre perpétuelle. Les noms de pays, France, Allemagne, Italie, etc., ne furent plus, comme on l'a dit plus tard, que des expressions géographiques.

La disparition de la dynastie carolingienne emporta le dernier vestige d'union. En Allemagne, un empereur fut élu par les grands vassaux, qui le mirent au premier rang pour la forme. En France, un chef qui avait la chance d'englober Paris dans ses domaines,

prit le titre de roi (987). Les autres chefs du territoire français s'en soucièrent si peu, qu'aucun n'eut l'idée de s'y opposer.

Pour comble de malheur, les invasions avaient repris. Refoulés du côté de l'Espagne par Charles Martel et Charlemagne, les Sarrasins étaient revenus par la Sicile et la Provence jusque dans la Bresse et la Franche-Comté. Il faut du moins en croire les romans des troubadours [1] et les traditions locales, car ces temps furent si malheureux qu'ils n'ont même pas laissé d'histoire. Les barbares du Nord, arrêtés par Charlemagne vers la frontière danoise, se faisaient pirates, attaquaient nos côtes de l'ouest et, pénétrant par les fleuves, désolaient nos provinces. Au milieu de tant de calamités, les campagnes devenaient désertes, la culture était négligée, les famines se succédaient avec une fréquence et une intensité désolante. Ajoutez les terreurs de l'an mille, résultat d'une tradition mal comprise. Beaucoup d'actes de cette époque portent la mention : *appropinquante mundi termino*. Les maux étaient si grands que la fin du monde n'eût étonné personne. Toute idée d'avenir est abandonnée; tout travail est délaissé. On ne pense plus qu'à se préparer par la pénitence à l'arrivée du juge suprême. On donne ses biens aux églises. On se rend en foule au tombeau du Sauveur. Était-ce donc que le monde physique allait s'é-

1. V. La légende de Guillaume au court nez, trad. par le baron d'Avril, maison de la Bonne Presse, 20, Cours-la-Reine, Paris.

crouler? Non; mais l'humanité civilisée semblait bien près de disparaître.

La dislocation sociale était en effet à son comble. Il fallait qu'elle s'arrêtât ou que l'Europe retournât tout entière à l'état sauvage.

Heureusement, la Providence divine nous avait ménagé deux ressources : l'Église et les moines. L'Église et les moines nous sauvèrent.

II

L'Église catholique ne peut marcher sans un minimum de civilisation. Elle ne peut accomplir sa liturgie, administrer ses sacrements, enseigner ses dogmes, sans un certain degré de culture intellectuelle. On a vu dans ces temps malheureux des prêtres sachant à peine lire le latin du missel[1]; mais une partie du haut clergé conserva toujours une instruction indispensable.

Dans un corps aussi fortement organisé, les traditions de l'empire romain, où il s'était formé, se continuaient au moins d'une manière latente. Chose singulière, malgré quatre cents ans d'empire en fait absolu, ces traditions étaient presque républicaines. Témoin saint Isidore de Séville qui enseignait encore au VIIe siècle que la loi est formée par le consentement du sénat et du peuple[2].

1. Rathier, *Itinerarium*, éd. Ballerini, 1765; *Patrol.* de Migne, t. CXXXVI.

2. Lex est constitutio populi quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt. (*Etym.* III, ch. x, éd. d'Arevalo, 1796; *Patrol.* de Migne, t. LXXXI-LXXXIV.)

A ces traditions plutôt libérales, les évêques ajoutaient un sentiment de douceur et de respect de l'être humain puisé dans l'évangile. On vit bien des évêques turbulents et pillards. Tel cet archevêque de Reims, qui trouvait la position assez bonne, sauf la nécessité de dire la messe à certains jours[1]. Il y eut même des évêques durs et féroces. Mais heureusement, comme on l'a remarqué, réunis en concile, ils condamnaient ce qu'ils se permettaient individuellement.

Ce furent les évêques qui, frappés des maux excessifs qui accablaient leurs peuples, firent établir la trêve de Dieu (1041) [2], assurant au moins quelques jours de sécurité aux cultivateurs. Ce fut sous leur inspiration que se forma la chevalerie, cette garde d'honneur des malheureux, mettant la force au service de la faiblesse, dans un temps qui ne connaissait que la force. Ils firent des efforts constants pour rétablir autour d'eux les idées de droit et de justice. Surtout ils s'attachèrent à rendre effective cette royauté dont le nom seul subsistait. C'est à l'influence des évêques, encore plus qu'à leurs talents personnels, que les premiers capétiens ont dû de voir leur prééminence reconnue sur toute terre française.

D'un autre côté, les moines avaient toujours conservé quelque chose de l'ancienne culture romaine. Au milieu de l'anarchie universelle, les monastères étaient comme

1. Bonus remensis archiepiscopatus si non missas inde cantar ioporteret. (Guibertus, *De vita sua*, chap. II, éd. d'Achery; *Patrol.* de Migne, t. CLVI.
2. V. Dom Bouquet, *Collectio historicorum Galliæ*, t. X, p. 59.

des flots où régnait une tranquillité relative. Les moines s'y trouvaient réunis en nombre suffisant pour opposer une sérieuse résistance aux agressions du dehors; ils étaient d'ailleurs respectés le plus souvent en raison de leur caractère religieux. Ce respect s'étendait aux domaines dont ils étaient possesseurs et faisait jouir leurs vassaux de quelque sécurité. Là on défrichait les forêts, on cultivait les terres, on créait des centres de travail et d'industrie. Là se réfugiaient les populations pour échapper à l'excès de leurs maux. Beaucoup de nos villes modernes se sont formées autour d'un monastère.

Là aussi on conservait quelque souvenir des lettres et des sciences. On gardait et on copiait les manuscrits. On rédigeait les annales du temps. Quelques moines mieux doués se livraient à l'étude des auteurs anciens. Sans doute, là comme ailleurs, la barbarie des mœurs se faisait parfois sentir. Tel abbé, issu d'une famille puissante, conservait sous le froc les mœurs et les idées du châtelain pillard. Raban Maur, écolâtre à Fulda, voyait ses cahiers brûlés par l'ordre de son abbé Ratgaire [1]. Il fallut l'intervention de l'empereur pour maintenir l'école. Néanmoins de tels faits étaient rares. Presque partout les monastères étaient des centres d'étude : étude incomplète assurément, très élémentaire, très superficielle, suffisante cependant pour conserver le goût et la tradition de la science.

Dès qu'un peu de sécurité fut rétablie, les peuples

1. Hauréau, *Hist. de la phil. scol.*, vol. I, p. 143. Paris, Durand et Pedone Lauriel, 1872.

commencèrent à réfléchir sur leur situation et à réclamer leurs droits. Les villes, où la population plus dense offrait une plus grande force de résistance, se lassèrent d'être exploitées. Elles imposèrent à leur maître, évêque ou seigneur, une charte fixant d'une manière précise les conditions de leur soumission. Elles entrèrent ainsi dans la hiérarchie du temps, non plus à titre de sujets taillables à merci, mais à titre de vassaux ayant leurs droits et leurs devoirs parfaitement définis. Qui ferait respecter ces constitutions? Le roi se trouva l'arbitre naturellement désigné, et par là son pouvoir grandit. Ainsi se reconstruisit une société bien différente de la société romaine, ayant une organisation beaucoup plus compliquée, mais toutefois régulière. Le roi à la tête, représentant de l'ordre et de la justice, et au-dessous de lui la hiérarchie indéfinie des vassaux et des communes.

On l'appela la société féodale, parce que tout y était fondé sur foi et hommage, sur la fidélité à des devoirs acceptés. Elle donna à l'Europe occidentale trois siècles de prospérité.

III.

Toute société qui devient puissante éprouve un besoin d'expansion. De là le grand mouvement des croisades.

Depuis la prédication de Mahomet on peut dire que la guerre était permanente entre les musulmans et les

chrétiens. Elle n'avait jamais cessé en Espagne. Dans le sud-est de la France, où leurs établissements étaient moins étendus, et leur recrutement moins facile, les Sarrasins furent peu à peu repoussés par les seigneurs de Provence et de Bourgogne. Au commencement du XIe siècle, les infidèles occupaient encore les Calabres et la Sicile. Ils en furent chassés par les aventuriers normands qui, conquis au christianisme, le faisaient profiter de leur intrépide audace.

Il était naturel et juste de reporter à ces ennemis du nom chrétien le fléau de la guerre qu'ils nous avaient imposé. Mais, comme il arrive souvent, ce qui aurait pu être l'œuvre réfléchie des chefs d'État et des politiques, fut l'effet d'un sentiment spontané qui ébranla toutes les populations de l'Occident.

Un gentilhomme picard, des plus minces et des moins qualifiés, avait entrepris le pèlerinage de Terre Sainte. On pouvait arriver au tombeau du Sauveur, mais au prix de mille avanies et d'extorsions fantaisistes. Il revient en Europe, raconte ce qu'il a vu. Dans l'élan de sa piété, il demande la délivrance des Lieux Saints. Ce fut comme une traînée de poudre. Non seulement les papes, les rois, les princes s'engagèrent dans la croisade ; mais les masses de paysans incultes voulurent prendre la croix. On les voyait venir, même du fond de la Norvège, traversant par bandes des pays dont ils ignoraient la langue, montrant par signes qu'ils étaient chrétiens [1]. Pierre l'Ermite

1. V. *Les Scandinaves aux Croisades,* par le Cte P. Riant, p. 62. Paris, 1865.

eut la malheureuse idée d'accepter la direction de ces hordes indisciplinées. Le plus grand nombre périrent de misère sur la route. Le reste alla se faire exterminer dans les plaines de Bithynie.

L'armée féodale, formée à la suite du concile de Clermont, était mieux organisée et bien pourvue de ressources. Elle arriva jusqu'à la Terre Sainte et s'empara de Jérusalem, après une marche d'une audace et d'une énergie tout à fait héroïques. Il suffira de dire que les croisés n'étaient guère plus de vingt mille[1], quand ils arrivèrent sous les murs de la ville sainte, entourés des innombrables armées des sultans d'Égypte et des Turcs seldjoucides.

IV

Les grands mouvements politiques et militaires sont presque toujours accompagnés d'un puissant développement des facultés intellectuelles. Le siècle des croisades fut aussi le point de départ d'un renouvellement des arts et des sciences. A cette époque commença la construction des grandes cathédrales gothiques qui font encore notre admiration. La voûte romane un peu lourde s'élevait peu à peu. Elle ne pouvait être trop haute; elle figurait le ciel où montaient les pensées et les prières. Il fallait d'ailleurs de vastes espaces pour assurer les mètres cubes d'air indispensables aux innombrables

1 Vertot, *Hist. des chevaliers de Malte*, vol. I, ch. I.

fidèles réunis dans les églises. Bientôt apparut l'ogive accompagnée de ses élégantes colonnettes. On a beaucoup discuté sur l'origine de l'ogive. Il paraît plus probable qu'elle fut une invention indigène. Les architectes y furent peut-être conduits par les nécessités qu'imposait le poids de matériaux portés à une si grande élévation. Voici le moment où sont commencées Notre-Dame de Chartres, Notre-Dame de Paris, Saint-Ouen de Rouen. Les cloîtres fournissent les premiers architectes; la population fournit les ouvriers. Les foules s'empressent à cette tâche sans autre but que la gloire de Dieu et le salut des âmes. On ne regarde point d'ailleurs à y mettre des siècles. Telle cathédrale fut en construction pendant trois cents ans. C'est ainsi qu'on arrivait à réaliser ces magnifiques édifices que nous ne savons reproduire aujourd'hui qu'à coups de millions.

La musique suivait l'architecture. Un grand nombre des plus belles mélodies du chant grégorien sont de cette époque. Des princes ne dédaignaient pas d'y consacrer leurs loisirs. On vit Robert le Pieux, roi de France, composer des hymnes et des répons en l'honneur de la Vierge [1].

Les littératures nationales se formaient. Les minnesingers en Allemagne reproduisaient les vieilles traditions germaniques. L'empereur Henri VI non seulement les protégeait, mais s'associait à leurs travaux. L'épopée des Niebelungen est encore admirée de nos jours.

1. Dom Guéranger, *Inst. liturg.*, vol. I. La *Patrologie* de Migne reproduit les hymnes attribués au roi Robert, t. CXLI.

En Italie, le mouvement littéraire plus puissant et plus épuré devait aboutir vers la fin du XIIIe siècle au chef-d'œuvre du Dante.

En France, les troubadours au midi, les trouvères au nord, chantaient les exploits de Charlemagne et de ses preux. Il se formait ainsi les éléments d'une épopée nationale témoignant d'une grande élévation de sentiments, et d'une fécondité inépuisable. Il y manquait malheureusement le goût qui épure, le soin persévérant qui polit, et ce sentiment de la perfection et de la mesure qui marque les œuvres destinées à vivre.

La peinture et la sculpture ne se relevèrent que beaucoup plus tard. On peignit, on sculpta beaucoup au moyen âge; nos vieilles cathédrales étaient peintes à l'intérieur et peuplées de statues. Mais le sentiment de la beauté plastique faisait défaut. Les Grecs semblent le seul peuple qui ait eu l'instinct inné de la beauté de la forme. Les autres peuples ont dû l'apprendre d'eux. Nous pouvons ajouter que les Français, une fois élevés à cette école, ont approché de bien près de leurs maîtres.

Que dirons-nous du mouvement religieux? Là surtout se manifeste l'exubérance de vie qui fermentait dès le XIe siècle. Voici de grands papes : Silvestre II (999-1003), en son nom Gerbert, le savant universel; l'intrépide Grégoire VII (1073-1086) qui imposa de haute lutte le célibat au clergé allemand, qui repoussa la prétention des empereurs d'investir les évêques au spirituel comme au temporel. Les ordres religieux se multiplient ou se

réforment. L'abbaye de Cluny, fondée par Odon en 910, est réformée en 1122 par Pierre le Vénérable. Les Camaldules datent de 1018. Cîteaux est fondé en 1098. Saint Bernard y entre en 1113 et en sort bientôt pour créer la fameuse abbaye de Clairvaux. En 1073, Étienne de Thiers fonde l'ordre de Grammont. En 1094, Robert d'Arbrissel établit les religieux de Fontevrault. En 1096, avec l'épidémie du feu Saint-Antoine apparaissent les religieux antonistes. En 1099 se forme l'ordre religieux et militaire des chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem. Les Templiers datent de 1127. Bientôt vont naître saint Dominique (1170) et saint François d'Assise (1182), fondateurs des deux grands ordres qui devaient être si longtemps les soutiens de la doctrine catholique et les colonnes de l'Église.

Saint Anselme ne fut donc pas, comme beaucoup semblent le croire, un météore isolé sur l'horizon ténébreux d'une époque barbare. Il fut au contraire un des premiers et des plus beaux fruits de cette vie intense qui agitait les peuples d'Occident et les portait à toutes les grandes choses. Il fut un des premiers de cette série non interrompue de grands hommes qui, du XIe au XIIIe siècle, de Gerbert à saint Thomas d'Aquin, créèrent la science chrétienne et renouvelèrent la discipline de l'Église.

Il nous reste à voir en quel état se trouvait la science au temps de saint Anselme, et quels éléments la réflexion philosophique pouvait trouver alors autour d'elle pour se nourrir.

CHAPITRE II

LA SCIENCE AUX DÉBUTS DU MOYEN AGE

Ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, la science n'avait jamais disparu complètement de l'Occident, l'Église et les moines en avaient conservé le flambeau. Flambeau bien faible, il est vrai, à certains moments, flamme vacillante, ou même étincelle cachée sous les cendres, suffisante toutefois pour que le feu sacré pût être un jour rallumé.

I

Sous le torrent de l'invasion, les bibliothèques avaient disparu. Une foule d'ouvrages étaient perdus pour l'Occident. Les moyens d'instruction étaient devenus des plus restreints. L'esprit fruste des barbares se prêtait très peu à l'étude et, sous l'étreinte d'une anarchie violente, les populations indigènes prenaient peu à peu les mœurs des barbares.

Cependant les hommes d'étude n'ont jamais fait complètement défaut.

Au moment de la chute de l'Empire d'Occident, c'est Boèce, né en 475, mort en 526. Homme d'un génie ordinaire, mais d'une très grande érudition, il semble placé là tout exprès par la divine Providence pour recueillir quelques épaves de la science gréco-romaine. Boèce traduit les catégories d'Aristote avec l'introduction de Porphyre, le livre *De l'interprétation* (Περὶ ἑρμηνείας), les premiers et seconds analytiques, les topiques. Il fait lui-même des traités sur la division, la définition, le syllogisme. Comme on le voit, il s'est adonné surtout à la logique.

Son livre *De consolatione philosophiæ,* qu'il composa dans la prison où il fut jeté par le roi Théodoric, est toutefois d'une inspiration plus générale et plus élevée [1].

Boèce n'a pas constitué une école. Il n'était pas un professeur, mais un homme du monde et un politique. Néanmoins ses ouvrages acquirent une vogue considérable. En l'absence des grandes œuvres de l'antiquité, ils furent le premier fondement de la science du moyen âge. Leur influence fut pour beaucoup dans les tendances logiques et un peu subtiles qui distinguèrent pendant longtemps les écoles de l'Occident.

Après Boèce, Cassiodore, né en 480, mort en l'an 560, conserva la tradition du savoir. Comme Boèce, Cassiodore avait exercé longtemps de hautes fonctions dans l'État. En 532, âgé de plus de cinquante ans, il renonça au

1. Ed. Glareanus, *Patrol.* de Migne, t. LXIII-LXIV.

monde et se fit moine. Il s'est rendu célèbre surtout par son histoire ecclésiastique. Mais ce qui nous intéresse ici le plus, c'est son ouvrage en sept livres sur les sciences connues de son temps.

Dans cet ouvrage intitulé : *De artibus et disciplinis liberalium litterarum* [1], on trouve constitué d'avance tout le programme des écoles du moyen âge. Cassiodore y distingue trois arts libéraux : la grammaire, la dialectique et la rhétorique ; puis, sous le nom de mathématiques, il range quatre sciences : géométrie, arithmétique, astrologie, musique. Cette classification, déjà formulée par Marcianus Capella, dans son roman intitulé : *Satyricon* [2], fut l'origine de la fameuse division en *trivium* et *quatrivium* qui forma pendant plus de cinq cents ans le programme des études libérales. Programme assez maigre sans doute ; la philosophie n'y figurait qu'indirectement comme partie de la dialectique. Néanmoins au XIe siècle, ce programme était encore en usage dans toutes les écoles. Ce ne fut qu'au XIIe et au XIIIe siècle que la science, acquérant plus d'étendue et d'élévation, arriva à le déborder.

A peine Cassiodore était-il mort que le nord de l'Italie tombait sous le joug des Lombards (568). Une culture intellectuelle générale y devenait impossible. Heureusement, Dieu suscita un homme de génie dans la personne de Grégoire le Grand. Écrivain remarquable,

1. Ed. de Dom Garet, *Patrol.* de Migne, t. LXIX-LXX.

2. Voir à ce sujet un article très érudit de M. Ferrère dans les *Annales de philosophie chrétienne* (juin 1900).

grand saint, habile politique, ce pape illustre put obtenir la conversion des Lombards et diminuer ainsi les maux de l'invasion [1].

II

Pendant que la civilisation était pour ainsi dire réduite à la seule ville de Rome en Italie, la science reprenait un certain éclat en Espagne, sous les rois Visigoths devenus catholiques (587). Le clergé était tout-puissant à Tolède. Il avait créé une administration, formulé un code et rétabli presque complètement l'ancienne organisation impériale. L'Espagne reprenait une prospérité inconnue des pays voisins. Avec la paix et l'ordre, l'étude, abandonnée presque partout ailleurs, se relevait. Des écoles étaient créées auprès des cathédrales. L'enseignement y était conforme au programme de Cassiodore, mais très développé. On y commentait le *De animâ* d'Aristote, sa politique, sa morale à Nicomaque, le *De generatione et corruptione*. L'archevêque de Séville, saint Isidore, présidait à ce mouvement. Très versé lui-même dans la connaissance des Pères, il était un bon écrivain et un esprit philosophique. On a pu dire que toute la doctrine scolastique se trouvait déjà ébauchée par lui.

Saint Isidore mourut en 637, laissant à saint Ildefonse,

1. On peut lire ses œuvres dans l'éd. des bénédictins de Paris, 1605. *Patrol.* Migne, t. LXXV-LXXXIX.

archevêque de Tolède, qui vécut jusqu'en 667, le soin de conserver la tradition et de poursuivre la restauration des études théologiques et philosophiques.

Saint Isidore écrivit de nombreux ouvrages : les 20 livres des *Origines,* les 3 livres des *Sentences,* l'*Histoire des Goths d'Espagne,* la collection des canons des conciles, le *Traité des dogmes ecclésiastiques,* etc. [1].

A la belle époque du moyen âge, il jouit d'une grande autorité comme juriste et moraliste. Si le mouvement dont il avait été l'initiateur avait pu continuer, l'apogée de la philosophie traditionnelle eût peut-être été avancée de trois siècles. Malheureusement ce renouvellement de civilisation fut arrêté subitement par la conquête sarrasine (712).

III

La Providence avait ménagé ailleurs un asile pour la vie religieuse et la vie scientifique alors inséparables.

Ce furent les îles Britanniques qui reçurent à cette époque le dépôt de la civilisation chrétienne.

Le christianisme avait pénétré de bonne heure en Irlande. Palladius, envoyé dans cette île par le pape Célestin, y trouva déjà des communautés chrétiennes. Néanmoins sa mission fut peu fructueuse. Mais le belge saint Patrice, envoyé après lui, fonda l'évêché d'Ar-

1. On peut lire ces divers ouvrages dans l'édition d'Arevalo, 1796, reproduite dans la collection de Migne, *Patrologie latine*, t. LXXXI-LXXXIV.

magh (432) [1], forma un clergé, établit des écoles et donna une vive impulsion à la propagation de l'évangile. Une foule de monastères furent créés. De là partirent des légions de missionnaires qui allèrent de tous côtés prêcher la foi à l'Église catholique. Dans l'espace d'un siècle on compta 350 évêques fondateurs d'églises. Colomban convertit les Pictes du nord de l'Écosse (565) et établit un couvent dans l'île de Hy, une des Hébrides. Fridolin enseigna l'évangile aux Allemands (511). Un autre Colomban, mis au rang des saints, fonda, avec ses douze compagnons, l'abbaye de Luxeuil, évangélisa les populations voisines du lac de Constance et alla mourir en Italie à Bobbio (615). Son disciple saint Gall établit le monastère de ce nom en Suisse. Livin souffrait le martyre chez les Frisons. Le moine Kilian entreprenait l'évangélisation de la Franconie.

Le zèle des missionnaires irlandais dépassa même les limites du vieux monde, si l'on en croit certaines légendes. Le voyage fabuleux de saint Brendan au delà de l'Atlantique est resté célèbre. L'authenticité de ce voyage n'a jamais pu être démontrée. Toutefois, il est remarquable que l'on ait trouvé chez les prêtres mexicains, au temps de Fernand Cortès, des usages qui ont un rapport frappant avec les vieilles coutumes des moines de Colomban.

Pendant cette longue période du VIe au VIIIe siècle, les écoles d'Irlande furent célèbres dans tout l'Occident.

1. Bollandistes, mois de mars, t. II, p. 517.

Nous les verrons bientôt fournir un maître illustre à la France carolingienne.

IV

L'Angleterre fut d'abord moins heureuse que l'Irlande. Elle eut sans doute des chrétiens et des martyrs dès le IIIe siècle. Mais loin du centre de l'unité, le clergé breton ne tarda pas à déchoir de sa ferveur primitive. Bientôt survint l'invasion des Anglo-Saxons. Ces barbares païens détruisirent presque complètement la population chrétienne. La religion catholique ne put se maintenir que dans la principauté de Galles restée indépendante à l'abri de ses montagnes inaccessibles.

Ce ne fut qu'un siècle et demi plus tard que le christianisme put se relever dans la Grande-Bretagne. Le moine Augustin, envoyé avec quarante bénédictins par le pape Grégoire le Grand, réussit à baptiser Ethelbert, roi de Kent, dont la femme, princesse de race franque, était déjà catholique (597)[1]. Il fonda l'évêché de Cantorbéry. Peu après, Mellitus fonda l'évêché de Londres. Bientôt toute la population de l'heptarchie anglo-saxonne devint chrétienne.

En 669, le pape Vitalien envoya l'abbé Adrien et un moine grec nommé Théodore. Celui-ci occupa le siège archiépiscopal de Cantorbéry. Il créa des écoles de

1. Bède le Vénérable, *Hist. ecclés.*, l. II, ch. I, éd. de Smith et Giles, *Patr.* de Migne, t. XC-XCV.

théologie et de mathématiques. Il répandit l'étude des langues anciennes.

En peu de temps, le zèle religieux et scientifique des Anglais égala celui des Irlandais. On voyait partout leurs missionnaires. Wilfrid, évêque d'York, allait évangéliser les Frisons. Willibrod fondait le siège métropolitain d'Utrecht. Malheureusement, sur la fin de sa vie, il se laissait entraîner à l'hérésie. Les frères Ewald cueillaient chez les Saxons les palmes du martyre. Mais le plus célèbre de tous fut le prêtre Winfried, plus connu sous le nom de saint Boniface. Ce grand apôtre, né à Kirton (680), avait été instruit successivement dans deux monastères très renommés à cette époque, celui d'Excester et celui de Nutesoelle. Il évangélisa la Thuringe, la Hesse, la Bavière. Il fonda dans ces contrées divers couvents qu'il remplit de moines et de religieuses de sa nation. Il devint archevêque de Mayence et primat de toute l'Allemagne (732). Aussi habile politique que prêtre zélé et instruit, il fit reconnaître les immunités ecclésiastiques par le pouvoir civil. Il institua des synodes où les évêques se réunissaient pour édicter les lois et règlements nécessaires à la réforme religieuse et morale du peuple. Il couronna cette glorieuse carrière par le martyre, en allant à son tour évangéliser les Frisons, toujours rebelles à l'évangile. Son corps fut déposé dans le monastère de Fulda qu'il avait fondé et qui devint un des principaux centres scientifiques de l'Allemagne [1].

1. Bollandistes, mois de juin, t. I, p. 452.

Pendant que les missionnaires anglais répandaient au loin la parole du Christ, les écoles d'Angleterre s'illustraient par leur amour pour la science. Bède le Vénérable, contemporain de saint Boniface, enseignait avec un zèle infatigable dans le couvent de Jarow, où il était moine. Par ses nombreux travaux sur l'histoire, les mathématiques, la physique, l'astronomie, il devint le représentant le plus autorisé de la science de son temps. Ses ouvrages nous offrent encore aujourd'hui une foule de renseignements utiles. A la même époque grandissait l'école d'York, fondée par l'évêque Egbert, où fut élevé le célèbre Alcuin qui, à l'invitation de Charlemagne, vint relever les écoles du continent.

V

Le flambeau de la science était presque éteint dans l'empire des Francs à l'avènement de la dynastie carolingienne. Ce n'est pas qu'il ne s'y rencontrât de zélés missionnaires et même des hommes instruits. Tel fut le diacre lombard Paul Warnefried, mort en 801. Mais ils étaient rares et isolés. C'était surtout par les armes que les Francs servaient la cause de l'Église. Ils soumettaient les barbares ou les maintenaient sur leurs frontières, pendant que les moines anglais et irlandais allaient leur porter l'évangile.

Les invasions réitérées, les guerres civiles continuel-

les, les abus d'un pouvoir encore à demi barbare avaient tellement abaissé le niveau intellectuel des peuples, qu'on en était réduit à accorder la prêtrise à des candidats qui n'avaient pour toute science que la capacité de réciter en latin et de traduire en langue vulgaire le symbole des apôtres, l'oraison dominicale et les formules des sacrements [1].

Charlemagne avait personnellement peu d'instruction; mais il était un chrétien zélé et un vaste esprit. Il entreprit de relever les peuples de cette ignorance qu'accompagnait une profonde corruption. Il ordonna à tous les évêques d'avoir une école auprès de leur cathédrale [2]. Lui-même, donnant l'exemple, en établit une auprès de son palais. Ce fut pour diriger cette école qu'il appela d'Angleterre le moine Alcuin.

Alcuin ne fut ni un grand écrivain, ni un profond philosophe, mais il avait une érudition exceptionnelle à cette époque. De plus, il était un merveilleux professeur. Travailleur infatigable, jamais il n'était sans lire ou sans écrire. On raconte qu'il composa tout un ouvrage en utilisant les quelques minutes qui séparaient le moment où il était appelé pour le repas de celui où il se mettait à table. Son activité s'appliqua à toutes les branches des connaissances humaines et même à la poésie. Il donna en France à l'étude une impulsion décisive. Non seulement il dirigea l'école

1. Baluze, *Capitularia regum francorum*, t. I, p. 172, capit. de l'an 789, c. 68. On trouve ces mêmes capit. dans la collection de Migne, t. CXXXVIII.
2. Baluze, t. I, p. 147, circulaire de 788 à tous les évêques.

palatine; mais devenu abbé d'un couvent de Tours, il y établit une école d'où sont sortis une foule d'hommes éminents, tels que Amalaire de Trèves, Haimon d'Halberstadt, Hetto, abbé de Fulda, etc. Il mourut peu après Charlemagne, en 804.

La diffusion de la science dans l'empire des Francs devint tellement notoire, qu'Alfred le Grand, ayant chassé d'Angleterre les Danois païens qui avaient ravagé tout le pays et détruit une foule de monastères, s'adressa à la France pour avoir des maîtres capables de présider à la restauration des études.

Toutefois, à la suite des invasions des Normands et de l'anarchie qui suivit, l'instruction générale s'abaissa de nouveau à un tel point que, même au cours du XIe siècle, on citait encore des prêtres et des évêques qui ne savaient pas lire. Cependant, l'instruction publique, pour parler le langage moderne, avait été si fortement organisée par le grand empereur, que des écoles ne cessèrent jamais d'exister sur divers points du territoire et d'être dirigées par des maîtres expérimentés.

Le successeur d'Alcuin à l'école palatine fut Fridugise, qui paraît avoir soulevé l'un des premiers le problème des universaux. Puis vint Agobard, qui fut plus tard archevêque de Lyon. Mais personne ne jeta sur la science de ce temps un plus grand éclat qu'un étranger venu à la cour de Charles le Chauve, Jean Scot Érigène[1].

1. V. Staudenmaier, *Jean Scot Érigène et la science de son temps*, Francfort, 1824.

Charles le Chauve aimait la science, il se piquait même de littérature. Il accueillit Érigène avec faveur et en fit son commensal et son ami. Il restait néanmoins en lui quelque chose du barbare et parfois il faisait payer son hospitalité par des railleries un peu brutales. Un jour qu'il avait admis Scot vis-à-vis de lui à sa table, il lui demanda à brûle-pourpoint : Quelle différence y a-t-il entre sot et Scot, *Quid interest inter sotum et Scotum?* Le philosophe répondit sans s'émouvoir : Sire, il y a la largeur de la table.

D'où venait Jean Scot Érigène? C'était un de ces personnages mystérieux qui apparaissent à certains moments et dont l'origine est environnée de ténèbres. Son nom peut faire supposer qu'il appartenait à une famille écossaise, mais qu'il était né en Irlande. La fin de sa vie ne fut pas moins mystérieuse que sa naissance. Quelques-uns disent que, chassé de France pour crime d'hérésie, il se réfugia en Angleterre, y ouvrit une école et fut assassiné par ses propres élèves.

Quoi qu'il en soit, Jean Scot Érigène était un penseur d'une puissance exceptionnelle. On peut dire que, de saint Isidore à saint Anselme, pendant l'espace de cinq siècles, il fut le seul vrai métaphysicien. Seul il sortit de la routine étroite du *trivium* et du *quatrivium,* s'éleva au-dessus des questions de logique et essaya de poser les bases d'une grande synthèse philosophique.

Son inspiration était surtout néoplatonicienne. Ce fut dans le *De divisione naturæ,* son principal ouvrage, qu'il développa son système. Il distinguait quatre

sortes de natures ou substances : la substance incréée et créatrice, la substance créée et créatrice, la substance créée et non créatrice, la substance qui n'est ni créée ni créatrice.

Sous cette terminologie et malgré l'emploi du mot création, on reconnaît un système émanatiste.

Scot disait que le genre est l'unité substantielle de plusieurs formes, qu'on sait que l'essence existe, mais qu'on ne sait pas ce qu'elle est, que l'essence subsiste dans les choses tout en continuant à être en Dieu, que celui-là est l'essence de toutes choses qui seul est en vérité.

Scot Érigène était porté à confondre la religion et la philosophie. Ses affirmations sur l'union de la raison et de la foi dépassaient de beaucoup celles que saint Anselme nous fera entendre plus tard. Pour lui, philosopher n'était pas autre chose qu'exposer les règles de la véritable religion[1]. Mais sera-ce à la raison, sera-ce à l'autorité qu'il faudra demander la certitude première? Scot déclarait bien, comme saint Anselme, qu'il faut chercher en partant des enseignements révélés et il avait soin de mettre toujours en avant l'autorité des Pères[2]. Toutefois, au contraire du grand docteur de Cantorbéry, il paraissait subordonner l'autorité à la raison[3] et même parfois considérer l'auto-

1. Quid est aliud de philosophia tractare, nisi veræ religionis regulas exponere (*De divina prædestinatione*, l. I, ch. I, éd. H. Joseph Floss. *Patrol.* de Migne, t. CXXII).

2. *De divisione naturæ*, l. I.

3. Auctoritas si quidem ex vera ratione processit, ratio autem nequaquam ex auctoritate. (*Id.*, I, 69.)

rité comme une gêne[1]. N'attribuait-il donc de valeur à l'enseignement catholique qu'autant que tous les dogmes en seraient vérifiables par la raison?

Ceci d'ailleurs ne serait chez lui qu'une tendance. Un tort plus positif fut de donner de l'Eucharistie une explication par trop idéale et qui rappelle beaucoup l'interprétation des protestants.

Scot Érigène avait une immense érudition. Il connaissait toute la littérature de son temps. Il savait le grec, chose extrêmement rare à cette époque. Il lisait les Pères de l'Église grecque, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, etc. Il traduisit du grec pour Charles le Chauve les ouvrages de saint Denys l'Aréopagite qui venaient d'être apportés en Occident, où ils exercèrent par la suite une si grande influence.

C'est ici le lieu de donner quelques indications sur ce philosophe éminent, encore plus mystérieux que son traducteur Érigène. Les ouvrages attribués à saint Denys l'Aréopagite étaient inconnus de la première antiquité chrétienne. Au VIe siècle, pour la première fois, les hérétiques sévériens en alléguèrent quelques passages aux évêques chargés de juger leur doctrine. Les évêques répondirent que ces ouvrages n'avaient aucune autorité et que ni saint Athanase, ni saint Cyrille de Jérusalem n'en avaient eu connaissance[2].

Il est certain qu'aucun des Pères apostoliques qui

1. Nobis autem ratio sequenda est quæ rerum veritatem investigat nullaque auctoritate opprimitur. (*Id.*, I. 63.)

2. *Dict. universel* de Moréri, art. S. Denys l'Aréop.

parlent de saint Denys l'Aréopagite ne lui attribue des écrits philosophiques. On allègue bien quelques passages d'Origène qui semblent des citations. Mais il peut y avoir simple coïncidence d'expression.

D'autre part, les ouvrages publiés sous ce nom renferment des indications qui ne peuvent remonter à saint Denys l'Aréopagite. Ainsi l'auteur cite une proposition qu'il attribue à Clément le philosophe. Cette proposition se retrouve en effet au VIIIe livre des Stromates de saint Clément d'Alexandrie. L'auteur cite de même l'épître de saint Ignace aux Romains. Or saint Ignace et surtout saint Clément d'Alexandrie ont écrit à une époque où saint Denys n'existait plus.

L'auteur emploie le mot hypostase qu'on ne retrouve nulle part dans les écrivains des trois premiers siècles.

Autant d'indices que les ouvrages attribués à saint Denys lui sont très postérieurs.

Toutefois des anachronismes de ce genre ne sont point une preuve absolue. Les Orientaux ne se faisaient aucun scrupule, en copiant un manuscrit, d'y introduire des gloses tirées d'événements postérieurs. Ces gloses finissaient par faire corps avec le texte. On en trouverait plusieurs exemples dans la Bible.

Autre objection. L'auteur affirme avoir vu la très sainte Vierge, et la mère de Dieu est morte quinze ans après Notre-Seigneur, tandis que saint Denys l'Aréopagite s'est converti en la dix-septième année après la passion.

On peut répondre qu'il y a de grandes incertitudes sur le temps et le lieu de la mort de la très sainte

Vierge. Les uns placent cette mort l'an 45, à Jérusalem; d'autres la placent beaucoup plus tard, à Éphèse.

Quoi qu'il en soit, les ouvrages attribués à saint Denys l'Aréopagite et en particulier le livre des noms divins et celui de la hiérarchie céleste, ne furent pas plutôt connus dans le monde grec, qu'ils acquirent une très grande réputation. Saint Éphrem d'Antioche les citait avec éloge; une foule d'auteurs en firent l'objet d'études spéciales. De là ils passèrent en Occident, dans le cours du IXe siècle, et firent l'admiration de Scot Érigène. Toutefois, la science occidentale n'était pas encore assez développée pour que l'on pût généralement les comprendre. Ils n'eurent donc aucune influence sur la philosophie de l'école, jusqu'à ce que saint Anselme, dont le génie n'était pas sans analogie avec celui de l'Aréopagite, les remît en honneur.

Au XIIIe siècle, ils devinrent un des principaux fondements de la théodicée scolastique. Grâce aux emprunts qui leur ont été faits, cette théodicée s'élève bien au-dessus du reproche d'anthropomorphisme que lui ont opposé des critiques superficiels. Jamais on n'a mis aussi vivement en lumière que dans les livres de l'Aréopagite le caractère spécial de la nature divine qui a tout ce qu'elle nous a donné, mais tout autrement qu'elle ne nous l'a donné.

Quand on lit cet admirable livre des noms divins[1],

1. Collect. Migne, *Patrologie grecque*, t. III et IV. Nous avons connu autrefois à la bibliothèque Sainte-Geneviève une bonne traduction en français du livre des noms divins qui remonte au XVIIIe siècle.

il est impossible de ne pas être frappé de l'aisance avec laquelle l'auteur se meut dans les spéculations les plus hautes, de la hardiesse et en même temps de la parfaite justesse de ses expressions. C'est vraiment un philosophe de premier ordre. Quel motif pouvait avoir un tel génie de s'abaisser à écrire sous un nom supposé, et à se faire expressément faussaire? Non seulement il aurait pris un faux nom, quelques-uns prétendent qu'il s'appelait en effet Denys, mais il l'aurait corroboré par des circonstances imaginaires, telles que l'épître à Tite, la visite à la sainte Vierge, etc. Comment un tel homme fut-il inconnu d'ailleurs et n'a-t-il joué aucun rôle dans les controverses de son temps si fécond en hérésies? Faut-il croire que, comme il est arrivé à Aristote, ses écrits ont été enfouis dans la poussière d'une bibliothèque par des héritiers incapables d'en soupçonner la valeur? Il y a là, il faut en convenir, un phénomène des plus extraordinaires et une énigme qui n'est pas près d'être résolue.

CHAPITRE III

ÉCOLES PRÉSCOLASTIQUES

Le chapitre précédent a pu donner une idée de ce que l'on pourrait appeler l'outillage des écoles de l'Occident. Cet outillage n'augmenta guère jusqu'à saint Anselme. Il diminua plutôt. La rareté des livres rendait fort difficile l'usage de ceux qui n'entraient point dans l'enseignement journalier. Il semble aussi que les écoles d'Espagne et d'Angleterre aient possédé plusieurs ouvrages d'Aristote et des Pères dont on ne retrouve plus la mention avant le XIIe siècle.

Néanmoins, avec ces faibles ressources, le savoir continua à se développer, lentement il est vrai, jusqu'à l'épanouissement complet de la grande scolastique.

I

Nous avons laissé l'école palatine sous la direction d'Agobard, depuis archevêque de Lyon. Après lui, elle passa

aux mains de Raban Maur, celui qui avait été précédemment écolâtre à Fulda. Raban Maur était un homme d'une haute valeur et d'une grande activité. Après quelques années de professorat, il rentra à Fulda en qualité d'abbé, puis il devint archevêque de Mayence. Il multiplia les écoles dans les provinces rhénanes. Sa mort eut lieu en 835.

Raban Maur a laissé de nombreux écrits, entre autres des traités sur la liturgie ecclésiastique et des commentaires sur la Bible [1].

La question des universaux, relevée par Fridugise, commençait alors à préoccuper les penseurs. C'était la seule par laquelle on pût s'élever au-dessus du cadre étroit du *trivium* et du *quatrivium*. Les grandes questions philosophiques n'avaient point pour ces hommes, qui étaient chrétiens, la même haute importance morale que pour les philosophes de l'antiquité. La curiosité scientifique n'était pas encore assez éveillée pour inspirer l'attrait de la spéculation pure.

La question même des universaux était surtout alors une question de grammaire et de logique. C'était ainsi que l'avait envisagée Porphyre, de l'avis du moins de Raban Maur, car le *Traité des catégories,* auquel se référait l'*Introduction* de Porphyre, est un préliminaire de la logique. Trois siècles plus tard, saint Anselme émettait encore une opinion conforme : « Aristote, disait-il, n'entendait pas rechercher ce que sont les choses diverses, ni

1. *Patrol.* de Migne, t. CVII-CXII.

quelles choses sont désignées par chaque terme, mais seulement ce que ces termes signifient[1]. »

On se demandait donc, dans ces premiers temps, moins ce que sont les universaux en eux-mêmes, que la signification des vocables universels. A la question ainsi posée, Raban Maur répondait très justement que les mots ne signifient ni des sensations, ni des choses, mais des notions. Il ajoutait aussi très justement que l'universel n'a point d'essence propre autre que celle qui se rencontre dans le particulier.

Cependant, si la question eût été considérée au point de vue métaphysique, il est probable qu'il se fût déclaré réaliste, puisqu'il disait, avec Boèce, que la division du genre en espèces s'applique aux choses mêmes.

II

Après Raban Maur, il n'est plus question de l'école palatine. Elle disparaît avec beaucoup d'autres au milieu des malheurs effroyables causés par les ravages des Normands. Mais la tradition de la science n'est pas entièrement perdue. Elle se réfugie dans le centre de l'Europe à l'abri des incursions des rois de la mer. C'est le temps où commence à fleurir l'école du monastère de Saint-Gall avec le moine Rupert. L'éclat de l'école de Saint-Gall se prolongea jusqu'au XIIe siècle avec les trois Eckart, littérateurs et savants, et les deux Notker (911),

1. *De Grammatico*, 17, éd. de Gerberon, Paris, 1675.

l'un médecin célèbre, l'autre savant universel. Celui-ci fut le premier qui écrivit des ouvrages scientifiques en langue vulgaire.

III

En France même, le souci de l'étude fut conservé par Heiric venu de Fulda, où il avait été élève de Haimon, évêque d'Halberstadt (853), celui-ci disciple lui-même d'Alcuin. Heiric ouvrit une école à Auxerre. Il commentait le livre *De l'interprétation*, le *Traité de dialectique* de saint Augustin et celui des *Catégories* du même docteur. Il prenait ce dernier ouvrage pour une traduction de celui d'Aristote. Il commentait aussi l'*Introduction* de Porphyre. Sur la nature des universaux, il paraît hésiter. D'un côté, il dit que le genre est la pensée collective des individus semblables, *cogitatio collecta ex singularium similitudine* [1]. D'un autre côté, il déclare que ce sont les choses mêmes que la raison perçoit et affirme [2].

Son disciple, Remi d'Auxerre, se montra franchement réaliste, on pourrait dire réaliste outré. Il enseignait en effet que l'humanité est l'unité substantielle des individus humains.

Peut-être ne faut-il pas attacher une trop grande importance aux expressions de ces vieux auteurs, écrivant

1. Glose sur l'*Introduction* de Porphyre, manuscrit de Saint-Germain, f. 61.

2. Res sunt quas animi ratione percipimus intellectuque discernimus, intellectu vero ipsas res addiscimus. (*Id.*, f. 25.)

à une époque où la langue philosophique était encore dans l'enfance.

Remi d'Auxerre enseigna à Reims et à Paris. Il mourut en 908.

Les écoles continuent pendant la durée du xe siècle, avec peu de noms marquants, surtout en philosophie. Les savants de cette époque sont plutôt des canonistes et des historiens. Tels Rathier, évêque de Vérone (974) ; Atton, évêque de Verceil ; Flodoard, chanoine de Reims (966), et cette savante religieuse, Hélène de Rossow, morte en 984, qui chanta en latin rimé les exploits d'Othon le Grand.

IV

Cependant le réveil du xie siècle se prépare, et s'annonce par un homme éminent, le savant Gerbert, qui depuis fut pape sous le nom de Silvestre II.

Gerbert professait à Reims dès 972. Il y enseignait, suivant l'usage du temps, le *trivium* et le *quatrivium :* arithmétique, astronomie, musique, etc. En rhétorique, il expliquait Virgile, Horace, Lucain. En dialectique, il commentait l'*Introduction* de Porphyre, les *Catégories* d'Aristote, les *Traités* de Boèce. Il savait distinguer les notions d'acte et de puissance, distinction devenue si fondamentale en philosophie scolastique [1]. Gerbert

1. Est autem natura prius potestas, posterius actus (*De rationali et ratione uti*, ch. III). *Patrol.* de Migne, t. CXXXIX.

était avant tout un chercheur. Il fut un des premiers exemples de cette curiosité scientifique qui a illustré tant de savants modernes. Il voulait tout connaître. Il alla jusqu'en Espagne, où venaient de se former les écoles arabes de Cordoue, pour s'initier à leurs doctrines. Il ne dédaigna même pas l'alchimie. A notre époque, il eût voulu avoir le dernier mot du magnétisme animal. Les hommes du temps, effrayés des profondeurs où il s'aventurait, le traitaient volontiers de magicien.

Gerbert mourut en 1003 sur le trône pontifical. Il avait formé plusieurs élèves éminents, tels que le poète-évêque Adalberon (988) et Fulbert, qui fonda l'école de Chartres.

V

Fulbert de Chartres fut platonisant. Il trouvait Aristote trop nominaliste. Hauréau l'accuse d'avoir incliné au mysticisme. Quoi qu'il en soit, son école acquit une très grande réputation. Il en sortit une foule d'hommes de valeur, parmi lesquels il faut compter Yves, évêque de Chartres, contemporain de saint Anselme, et le platonicien Bernard de Chartres. De cette école sortit encore Bérenger qui enseigna à Tours et depuis tomba dans l'hérésie.

VI

Cependant les écoles et les hommes remarquables se

multiplient dans toute l'Europe. C'est l'école de Liège mise en réputation par l'évêque Rolker et son successeur Waton (1007). C'est l'école de Paderborn fondée par l'évêque Meinwerk en 1009. Le couvent de Fonte-Avellana en Italie est renommé pour la supériorité de ses professeurs et pour l'éloquence d'un de ses moines, saint Pierre Damien (1006-1072), qui fut un des principaux agents de la réforme du clergé. L'archevêque de Mayence Luitpold et l'empereur Henri II de Saxe, portant sur le trône les goûts et les idées d'un moine, créent de tous côtés de nouveaux centres d'instruction.

A cette époque l'organisation de l'enseignement supérieur en Europe était assez analogue à ce qui existe encore en Allemagne. Point d'universités toutefois. La science n'était point encore assez étendue. Ce n'est qu'au XIIIe siècle que les écoles les plus importantes prirent le nom d'universités. Mais il y avait un grand nombre d'écoles supérieures dans les couvents ou auprès des cathédrales. Comme les universités allemandes de nos jours, chacune de ces écoles vivait pour son compte. Tantôt l'une, tantôt l'autre avait une réputation exceptionnelle, suivant la chance qu'elle avait de posséder un habile professeur.

Les masses étaient encore très ignorantes et dans le clergé même il y avait de vrais barbares : tel cet évêque anglais auquel saint Anselme envoya en cadeau un alphabet. Mais une foule d'hommes étaient déjà pénétrés du désir de s'instruire. On les voyait accourir nombreux à l'école où la notoriété publique signalait un talent

hors ligne. Un professeur éminent était pour un couvent une source de prospérité. Quelle ardeur ne fallait-il pas à ces jeunes clercs pour braver les distances, les moyens imparfaits de transport, l'absence de sécurité des routes, afin d'aller entendre un maître en renom! Malgré tant d'obstacles, ils accouraient auprès de lui de toutes les extrémités du monde chrétien, d'Allemagne, d'Italie, de France, d'Angleterre. Avec le latin, ils trouvaient toujours moyen de se faire entendre. Ils allaient de monastère en monastère, sûrs d'y trouver une hospitalité fraternelle. Ils n'arrivaient pas toujours; il y eut bien des martyrs de ce zèle scientifique. Beaucoup succombaient aux fatigues du voyage, périssaient dans des naufrages, étaient dépouillés par des voleurs. Ceux qui arrivaient se croyaient bien payés de leurs peines, quand ils avaient entendu une parole subtile interpréter un des grands maîtres de l'antiquité.

VII

Voici le moment où se place la fondation de l'abbaye du Bec qui jeta un si vif éclat à la fin du XIe siècle et que le génie de saint Anselme a pour jamais illustrée.

Nous empruntons le récit de cette fondation à Charles de Rémusat [1].

Il existait vers le premier tiers du XIe siècle un gentilhomme nommé Herluin. Il se révolta contre le seigneur

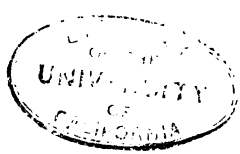
1. *Saint Anselme de Cantorbéry*. Paris, Didier et Cie, 1853.

dont il était vassal; mais il fut battu et obligé de fuir. Ce malheur le porta vers les pensées pieuses. Il se réfugia dans une forêt, non loin de Rouen, réunit quelques compagnons et forma ainsi, en 1031, un monastère, dont il se trouva le premier abbé. Huit ans après, le monastère fut transporté au Bec, au confluent de la Seine et de l'Eure (1039).

C'était le temps où les ducs de Normandie se plaisaient à fonder des monastères dont plusieurs sont devenus célèbres. A cette époque remontent l'abbaye de Jumièges, celle de Saint-Vandrille, celle de Cérisy, etc. Les ducs étendirent leur protection sur l'abbaye du Bec et lui firent don de plusieurs domaines.

Herluin avait quarante ans quand il renonça au monde. Comme tout bon gentilhomme, il était d'une ignorance absolue. Il se mit courageusement à l'étude et parvint à savoir assez le latin pour se servir de cette langue. Mais il resta toujours brouillé avec la prosodie. Un jour, un de ses moines, dont nous parlerons tout à l'heure, lisant au réfectoire, prononçait *docēre,* en appuyant sur le premier *ē*, Herluin se fâcha tout rouge. Il fallut se résigner à prononcer le latin à la normande.

Les moines du Bec vivaient obscurément, s'adonnant aux exercices de religion et aux études ordinaires en ce temps, lorsqu'un matin un étranger vint frapper à leur porte. A son accent on reconnaissait un Italien. L'étranger raconta qu'il avait été dépouillé par les voleurs dans une forêt voisine et qu'il était absolument sans ressources; il priait de le recevoir. On lui ouvrit charita-



blement la porte. Après un court séjour, l'Italien demanda à rester définitivement et à prendre l'habit.

Herluin était en défiance vis-à-vis de cet étranger; il rejeta longtemps ses prières. A la fin, vaincu par les instances du candidat, il consentit à l'admettre au nombre de ses moines. Il n'eut pas à s'en repentir. C'était le lombard Lanfranc, qui avait étudié à l'école de Bologne, et qui devint une des gloires du couvent du Bec.

On reconnut bientôt les talents de Lanfranc pour le professorat. On le fit écolâtre, c'est-à-dire qu'on le chargea d'enseigner aux jeunes moines le *trivium* et le *quatrivium*. La réputation de cet enseignement se répandit très vite au loin et fut pour la communauté une source de prospérité.

Lanfranc était né à Pavie en 1005. Il approchait de quarante ans quand il arriva au Bec. Il n'était pas un homme de génie, mais il avait une aptitude remarquable pour l'enseignement. Il forma presque tous les hommes distingués de la fin du XIe siècle. On accourait de toutes parts au Bec pour l'entendre. L'abbaye prit un développement qui l'obligea à essaimer des colonies. Une foule de monastères furent fondés tant en Normandie qu'en Angleterre, sous la haute juridiction de l'abbé du Bec.

La renommée de Lanfranc fut encore accrue par sa controverse avec Bérenger, écolâtre de Tours, puis archidiacre d'Angers.

Bérenger avait complété et précisé les idées de Scot

Erigène sur l'Eucharistie. Il enseignait que la présence de Notre-Seigneur dans ce sacrement est une présence simplement spirituelle.

Plusieurs Pères ont employé en effet l'expression *ad modum spiritus* pour caractériser la présence de l'humanité sainte sous les espèces sacramentelles. Ils voulaient seulement dire, ainsi que saint Thomas l'enseignera bientôt, que le corps de Jésus-Christ n'est pas dans le sacrement d'une manière locale, *circumscriptive,* enfermé et contenu dans un lieu, mais comme l'ange est présent dans un lieu, *definitive,* par l'application de sa vertu. Le corps de Notre-Seigneur est de même présent par le rapport établi entre lui et les saintes espèces contenues dans le lieu. La substance du pain a disparu, les accidents seuls sont restés, et le corps de Jésus-Christ a contracté avec ces accidents le lien spécial qui constitue la présence de la substance sous l'étendue impénétrable.

Ce lien a quelque chose de supra-sensible et quasi spirituel; il implique toutefois une présence réelle et physique.

Bérenger l'entendait tout autrement. Il réduisait la présence de l'humanité sainte à une présence purement idéale.

Lanfranc fut au premier rang de ceux qui défendirent la doctrine traditionnelle. Il reprocha vivement à Bérenger de s'attacher à des subtilités logiques, au lieu de suivre la tradition des Pères. Par là, il acquit dans l'Église une très grande autorité.

Lanfranc n'était pas seulement un fort dialecticien et

un théologien de renom. C'était aussi un esprit avisé et ce que l'on appelle un habile homme. Un jour, le duc de Normandie, Guillaume, futur conquérant de l'Angleterre, fut mécontent des moines du Bec; il s'imagina que Lanfranc les détournait de lui. Il leur ordonna de le renvoyer sous peine de voir confisquer leurs biens. Il fixa même un jour où il viendrait s'assurer que l'Italien était parti et, dans le cas contraire, s'emparer de l'abbaye. Grande fut l'émotion des moines menacés de perdre celui qui faisait l'honneur et la fortune de leur couvent. Lanfranc seul ne s'émut pas; il déclara qu'il partirait plutôt que de compromettre l'abbaye.

Au jour dit, il alla à l'écurie prendre la plus mauvaise rosse qu'il pût trouver. Monté sur son vieux bidet, il se dirigea du côté par où le duc devait venir. Il ne tarda pas à le rencontrer : « Monseigneur, lui dit-il, voulez-vous me faire donner un meilleur cheval pour que je puisse plus vite accomplir vos ordres? » Le prince rit et fut désarmé.

Guillaume ne tarda pas du reste à reconnaître que Lanfranc avait un esprit politique et tout à fait propre aux grandes affaires. Il lui accorda sa confiance et lui donna plusieurs missions. Lanfranc, de son côté, se plia aux idées du duc et s'appliqua à faire prévaloir en tout ses désirs. C'est ainsi qu'il se chargea de négocier la reconnaissance par Rome de l'union irrégulière de Guillaume avec Mathilde sa parente à un degré prohibé. Élu prieur du Bec en 1046, il fit profiter l'abbaye de son crédit à la cour de Normandie. En 1063,

il quitta le couvent du Bec pour prendre la direction de celui de Saint-Étienne, et, après la conquête d'Angleterre, il fut nommé archevêque de Cantorbéry (1070). Il reçut le pallium du pape Alexandre II, qui avait été son élève au Bec.

Par ses soins, l'organisation religieuse de l'État anglo-normand fut opérée dans un sens absolument conforme aux idées et aux intérêts de Guillaume le Conquérant. Il en résulta par la suite de fâcheux conflits avec la cour de Rome, conflits dans lesquels nous verrons engagé, bien malgré lui, son saint successeur, l'illustre Anselme.

Il nous reste à faire connaître celui-ci et à raconter sa vie, avant d'entrer dans l'étude de ses travaux philosophiques.

CHAPITRE IV

VIE DE SAINT ANSELME

Ch. de Rémusat a fait cette réflexion que la vie de saint Anselme peut être connue aussi facilement que celle de n'importe quel écrivain contemporain. Son secrétaire Eadmer en a laissé un récit très détaillé [1]. On peut recourir encore à une histoire fragmentaire du même auteur, qui donne beaucoup d'indications sur les rapports du saint avec les rois d'Angleterre. Enfin plusieurs écrivains des temps immédiatement postérieurs, tels que Jean de Salisbury et Orderic de Vital, ont recueilli des renseignements précieux. De toutes ces données, Rémusat a composé une histoire très vivante et très dramatique. Notre but principal n'étant pas ici la biographie du saint, nous nous contenterons d'indications résumées.

I

Saint Anselme naquit à Aoste en l'année 1033. Son père était un gentilhomme lombard, nommé Gondulfe ;

1. La Vie de saint Anselme par Eadmer a été publiée en tête de l'édition de ses œuvres par Gerberon. Paris, 1675.

sa mère, une sainte femme, descendait d'une riche famille d'Aoste. Le jeune Anselme montra de très bonne heure une disposition particulière à la piété et à la méditation. On sait qu'Aoste est entouré de hautes montagnes qui semblent toucher le ciel. L'enfant portait sans cesse sa pensée vers le Père qui est au ciel. Dans sa naïve imagination, il croyait que ce Dieu tant aimé résidait au haut de la montagne. Plusieurs fois il essaya de l'y aller trouver.

Il était jeune encore quand il perdit sa mère. Ce fut une vive douleur pour lui et un grand isolement. Son père, tout entier aux plaisirs, le laissait à lui-même. Néanmoins quand Anselme manifesta les premiers symptômes de la vocation monacale, l'irritation du père fut si grande que le jeune homme n'osa rester à la maison et prit la fuite. Vanité des calculs de l'orgueil humain! Si Anselme n'eût pas renoncé au monde et ne se fût pas renfermé dans le cloître, qui parlerait aujourd'hui d'Anselme et de son père Gondulfe.

Le jeune homme ne s'enfuit pas au hasard. Il savait qu'il y avait au Bec un autre Italien, dont la réputation était européenne. Ce fut là qu'il dirigea ses pas. Il arriva heureusement au Bec, y fut reçu par Lanfranc, alors prieur, et demanda son admission parmi les moines.

Mais Lanfranc, en homme prudent, ne voulait pas admettre le jeune novice sans le consentement de son père. Ce fut la cause de délais très douloureux pour Anselme. Le père refusait obstinément. Il fallait déses-

pérer de le toucher. Mais, un jour, on apprit au couvent la mort de Gondulfe. Rien ne s'opposait plus dès lors au désir d'Anselme. Il reçut l'habit à 27 ans en 1060. Sa profonde piété et son amour pour la science le mirent bientôt en relief. En 1063, Lanfranc ayant quitté le couvent du Bec pour celui de Saint-Étienne, Anselme, quoique bien jeune encore, fut élu prieur à sa place.

II

Anselme resta 14 ans dans cette situation, s'occupant d'études, copiant lui-même les anciens manuscrits, enseignant les jeunes novices et dirigeant l'administration intérieure du couvent. Il traitait les moines et en particulier les novices avec affection et douceur. Il répugnait aux moyens violents. Un jour, un abbé du voisinage se plaignait à lui de ne pouvoir rien faire des enfants qui lui étaient confiés, bien qu'il employât très fréquemment les verges : « Laissez les verges, lui dit saint Anselme, employez la persuasion et vous en viendrez facilement à bout. » Lui-même agissait ainsi. Il avait parmi ses moines un jeune homme qui refusait absolument de se plier à la règle. Il le fit venir, causa avec lui, le décida à lui ouvrir sa conscience et le renvoya complètement changé. Ce jeune moine était Boson qui devint, par la suite, un de ses amis intimes et qu'il a fait figurer dans plusieurs dialogues.

Dejà il avait le don de prophétie et celui des mira-

cles. Un vieux moine, étant tombé gravement malade, restait sans connaissance. Anselme eut l'impression que ce moine était coupable et avait besoin de se réconcilier avec Dieu. Il se mit en prières et obtint la guérison du moine qui put alors se confesser. En même temps, il lui prédit l'heure de sa mort, qui arriva au temps et de la manière qu'il avait dite.

Voyageant un jour avec un de ses frères, il entra pour se reposer dans une chaumière. Son hôte lui exprimant le regret de n'avoir rien à lui offrir : « Ne vous inquiétez pas, lui dit Anselme, on vous apporte du poisson. » En effet, quelques instants après, un homme se présentait à la porte et remettait un magnifique poisson.

Plus tard, étant à Londres, le feu prit dans la maison voisine ; il menaçait de se communiquer à celle de ses hôtes. Ceux-ci, effrayés, commençaient déjà leur déménagement. Le moine Baudoin, ami du saint, ayant déjà éprouvé son pouvoir, le supplia d'éteindre l'incendie : « Comment voulez-vous, répondit Anselme, que le bon Dieu fasse cela pour moi ? » — « Faites au moins le signe de la croix, » répliqua Baudoin. Comme Anselme protestait que ce serait tenter Dieu, Baudoin l'entraîna hors de la maison, et, lui prenant la main, lui fit faire le signe de la croix sur les flammes. L'incendie s'arrêta aussitôt.

Anselme avait pour ainsi dire le don de double vue. Une nuit qu'il était à méditer dans sa cellule sur la manière dont les prophètes avaient pu connaître l'avenir, il vit très distinctement les frères dans l'église préparant l'of-

fice de minuit. Il en conclut que si Dieu peut faire voir à travers les murs, il lui est tout aussi facile de faire voir par delà le temps.

Cette époque de son priorat fut pour saint Anselme la plus heureuse de sa vie. Son administration lui laissait beaucoup de loisirs. C'était un esprit profondément méditatif. Il pouvait se livrer librement à son goût pour la prière et l'étude. Il écrivait rarement. Il n'a jamais écrit que pour répondre à une nécessité. Mais il lisait beaucoup. Il réunissait tous les ouvrages dont il pouvait obtenir des exemplaires. Il causait avec ses moines. Il les instruisait. Cette vie toute calme et tout intellectuelle ne devait pas durer. Nous allons maintenant avoir le spectacle d'un homme de vie intérieure, doux, tranquille, confiant, jeté au milieu des agitations du monde et, à force de conscience, trouvant l'énergie nécessaire pour défendre la cause de l'Église et faire face à la persécution.

III

En 1078, l'abbé Herluin mourut, laissant sa fondation dans une prospérité dont sa médiocrité n'était certainement pas la cause. Les moines, qui chérissaient leur prieur, désignèrent Anselme d'une voix unanime pour remplacer Herluin. Ce fut un coup très douloureux pour le saint religieux qui n'aspirait qu'à la retraite avec Dieu et avec ses chers livres. Il refusa d'abord absolument. Il alla jusqu'à se jeter aux pieds de ses moines, les suppliant avec larmes de chercher un autre abbé.

Les moines, qui avaient éprouvé sa bonté et sa sagesse, tenaient bon. Enfin, ne pouvant vaincre sa résistance, ils lui firent accepter de s'en remettre au jugement de l'archevêque de Rouen.

Anselme se crut délivré. Il se hâta de se rendre dans la capitale de la Normandie pour plaider la cause de sa liberté. Mais les délégués des moines y étaient déjà. L'archevêque le reçut avec bonté, et lui déclara qu'il devait accepter. Devant cette intimation de son supérieur ecclésiastique, Anselme se soumit. Il fut sacré en 1079 et prit charge de l'administration des nombreuses communautés qui relevaient alors de l'abbaye du Bec.

Il n'était pas au bout des difficultés que la Providence lui ménageait.

L'archevêque de Cantorbéry, Lanfranc, mourut en 1089, peu après le roi Guillaume le Conquérant, dont il avait été le confident et le serviteur dévoué. Guillaume le Roux, monté sur le trône d'Angleterre, ne se pressait pas de donner un successeur à Lanfranc. Il trouvait très commode de jouir indéfiniment des revenus de l'archevêché, un des plus riches du monde. En ce temps-là, les archevêques et les évêques n'étaient pas seulement des princes de l'Église ; c'étaient aussi de grands seigneurs féodaux. Ils avaient de vastes domaines et de nombreux vassaux. S'ils n'allaient point eux-mêmes à la guerre, ce qui arrivait quelquefois[1], ils avaient des hommes d'armes et même des chevaliers sous leurs ordres qui fai-

1. Voir, dans Baluze, t. I, p. 287, les défenses de Charlemagne à ce sujet.

saient la guerre pour leur compte. Nous voyons un évêque prêter des vaisseaux à Guillaume le Conquérant pour la descente en Angleterre. Nous en voyons un autre, évêque espagnol, solliciter d'un de ses collègues anglais un vaisseau et vingt chevaliers pour l'aider à défendre ses droits. Plusieurs princes de l'Église avaient fait la guerre avec habileté et succès. On sait que ce fut un évêque nommé, mais non encore consacré, qui dirigea les opérations de l'armée française à la bataille de Bouvines. Le pouvoir spirituel et le pouvoir politique étant si étroitement mêlés, on comprend facilement cette fameuse querelle des investitures entre les papes et les rois, dont nous allons bientôt voir un épisode.

Guillaume le Roux était donc très heureux de lever des impôts sur les domaines de l'archevêque défunt, et de pressurer ses vassaux avec le peu de scrupule d'un homme qui sentait que ces domaines allaient d'un jour à l'autre lui échapper.

La vacance du siège de Cantorbéry durait déjà depuis quatre ans, lorsque Guillaume se rendit à une assemblée chez le comte de Chester. Suivant l'usage établi après la conquête, il y avait chaque année une réunion des grands et des prélats pour délibérer sur les intérêts généraux. L'assemblée supplia le roi de désigner un archevêque. La vacance indéfinie de l'archevêché, dont le titulaire était primat de toute l'Angleterre, créait une foule de difficultés d'administration. Le roi répondit avec violence qu'il n'avait pas besoin d'un archevêque et qu'il n'en ferait qu'à sa tête.

Sur ces entrefaites, l'abbé Anselme vint à Londres pour visiter un couvent dépendant de l'abbaye du Bec. Dès que sa présence fut connue, la rumeur publique le désigna comme le successeur naturel de Lanfranc. On fit de nouveaux efforts auprès du roi. On lui proposa de nommer Anselme. Le roi refusa avec sa hauteur et sa violence ordinaires ; mais presque aussitôt il tombait gravement malade.

Cet accident le fit réfléchir. Il pensa qu'il serait dangereux de mourir ayant entre ses mains les biens de l'Église. Il se décida à nommer Anselme archevêque de Cantorbéry.

Restait à obtenir le consentement de celui-ci. Ce n'était pas le plus facile. Il fit une résistance obstinée ; il fallut presque employer la violence pour en venir à bout. En vain, il fit connaître au roi les conditions sévères que sa conscience l'obligerait à poser. Le roi avait pris son parti. Il dut obéir.

Anselme fut sacré archevêque en 1093 par l'évêque de Londres, et reçut l'investiture du roi par la crosse et l'anneau. Il ne connaissait pas alors la grande lutte commencée à ce sujet par le pape Grégoire VII contre les empereurs d'Allemagne. Il suivait de bonne foi l'usage adopté pour l'investiture de son prédécesseur.

Avec l'évêché commencent les grandes tribulations de notre saint. Prêtre humble et pacifique, conciliant quelquefois avec imprudence, mais inébranlable quand sa conscience était en jeu, il va se trouver engagé, malgré lui, dans une lutte qui durera presque jusqu'à sa mort.

IV

Il est assez de mode aujourd'hui, parmi les catholiques, de regretter ces temps du moyen âge où la foi était générale et où les populations étaient soumises en tout à l'Église. Il est certain que nous avons tristement perdu à ce point de vue. Mais il ne faut pas croire que jamais Notre-Seigneur ait laissé son Église sans lutte et sans souffrances. Sa vie, comme celle du Sauveur, doit être jusqu'à la fin une longue passion. Toujours sera vrai pour elle le mot de saint Paul : frappée, mais non jusqu'à être tuée.

Au moyen âge, la croyance à l'autorité de l'Église et l'observation de ses pratiques étaient générales. Mais quelle grossièreté dans les mœurs! Quel débordement de passions, que l'on condamnait sans doute, mais qui n'en avaient pas moins leurs conséquences désastreuses! Quel relâchement parmi les moines d'une foule de couvents! Quels désordres parmi ces prêtres qui répondaient à Grégoire VII qu'ils aimaient mieux quitter le sacerdoce que le mariage! Surtout quelles luttes terribles et quelquefois sanglantes avec des princes fantasques, avares, cruels, ne connaissant que leur bon plaisir! Plus d'un évêque, plus d'un pape y laissèrent la vie. On se rappelle l'exclamation douloureuse du grand pape Grégoire VII, mourant chassé de Rome par la soldatesque allemande : « J'ai aimé la jus-

tice et j'ai haï l'iniquité, voilà pourquoi je meurs en exil! »

Saint Anselme allait connaître toutes ces amertumes.

Sa première querelle avec le roi fut pour une question d'argent. Guillaume le Roux lui avait fait dire qu'il exigeait un don pour sa nomination à l'archevêché. Le saint prélat ne voulait pas d'abord y consentir; il y voyait un acte de simonie. Sur les représentations de la plupart de ses collègues, il se ravisa cependant. Il offrit au roi cinq cents livres. Le roi, qui comptait sur une somme considérable, lui tourna le dos. Anselme reprit son présent qu'il avait offert à contre-cœur et ne voulut jamais entendre parler d'un don plus considérable. Il jugeait avec raison que ses vassaux avaient été suffisamment exploités par le roi pendant la vacance du siège et qu'il ne pouvait, sans les réduire à la misère, en obtenir davantage.

Le roi fut profondément irrité de la résistance d'Anselme et ne la lui pardonna jamais.

Ce fut bien pis quand, poussé par sa conscience, l'archevêque vint demander au roi, comme il l'en avait prévenu d'ailleurs, la restitution des biens de l'Église que la couronne s'était appropriés. Le roi refusa avec hauteur et dès lors il fut décidé à se débarrasser du prélat.

L'opposition du roi ne tenait pas seulement à son caractère violent et emporté. Il avait un système dont son père, Guillaume le Conquérant, lui avait tracé les grandes lignes. Les instructions du fondateur de la monarchie contenaient ces recommandations très nettes :

point de pape, point de concile, point de peines canoniques sans l'ordre du roi. C'était, comme on le voit, la constitution d'une Église nationale. Lanfranc, avec sa souplesse d'italien, avait trouvé moyen de se conformer à ce programme, sans se brouiller ouvertement avec le pape. Mais Anselme ne savait pas s'arranger avec sa conscience. Il suivait droit où elle le menait. Les tendances si opposées du roi et de l'archevêque rendaient une crise inévitable.

A ce moment la papauté ne jouissait pas de la paix plus que les églises particulières. Victor III avait succédé à Grégoire VII, mais il ne pouvait entrer à Rome qui était occupée par l'antipape Guibert. Victor III, après un court règne, fut remplacé par Urbain II. Presque en même temps, Guibert avait pour successeur un individu prenant le nom de Clément, appuyé, comme le précédent antipape, par les armées de l'Empire.

Anselme était convaincu qu'Urbain était le pape légitime et l'histoire a ratifié son jugement. Il s'agissait alors pour lui de demander le pallium, insigne de la primauté de l'archevêque de Cantorbéry. Anselme vint exprimer au roi l'intention de demander cette faveur au pape : « A quel pape? » dit le roi. Anselme répondit qu'il ne connaissait qu'un pape légitime, le pape Urbain II, élu canoniquement. Le roi déclara qu'il ne voulait avoir aucune affaire avec Urbain. Alors Anselme demanda un concile national pour décider la question d'obédience entre les deux prétendants. Le roi refusa encore. S'il lui avait convenu de rester pendant quatre

ans sans archevêque, il lui convenait encore plus de rester indéfiniment sans pape certain.

Bientôt cependant il se ravisa, et, sans doute sur le conseil de quelques évêques, il permit la réunion d'un synode général, composé des évêques et des grands. Son but secret était de faire destituer Anselme.

Le synode s'ouvrit. Anselme prit la parole et exposa les raisons qui militaient pour la légitimité du pape Urbain II. Mais les évêques, qui connaissaient les volontés du roi, n'osaient le suivre. Le roi parla ensuite contre l'archevêque et demanda sa déposition. Chose singulière et qui s'est reproduite plusieurs fois dans l'histoire de l'Église, ce furent les laïques qui défendirent les intérêts de la religion, en présence d'évêques trop lâches devant les menaces du pouvoir civil. Plusieurs grands du royaume encouragèrent directement Anselme et tous refusèrent de consentir à sa déposition.

Anselme toutefois restait bien inquiet. Sa conscience était troublée ; il ne voyait plus clairement son devoir. Il demanda au roi un délai pour consulter. Le roi, n'ayant pu obtenir ce qu'il voulait, le lui accorda. Anselme en profita pour écrire au pape. En même temps, il sollicitait les conseils de l'archevêque de Lyon.

Celui-ci était le cardinal Hugues, un des principaux personnages de l'Église. Ami de Grégoire VII, il avait été désigné par le grand pape comme un de ses successeurs possibles. Son siège était d'ailleurs considéré comme ayant une primauté d'honneur sur tout l'Occident de l'Europe.

Nul ne pouvait être plus en état de fortifier la conscience de l'archevêque de Cantorbéry dans la lutte où il était engagé.

En réponse à la lettre d'Anselme, le pape envoya un légat, Gauthier, évêque d'Albano, avec le pallium destiné à l'archevêque. Mais cette mission en couvrait une autre. Le pape tenait avant tout à assurer la reconnaissance de son élection par l'épiscopat anglais. Le légat vit donc le roi. Tout en refusant de déposer Anselme, il montra les dispositions les plus conciliantes. Il alla même jusqu'à laisser le pallium à la disposition du prince. Mais en même temps, il mettait saint Anselme au courant de la querelle des investitures et lui reprochait de s'être laissé investir par la crosse et l'anneau.

Anselme ne comprenait rien à toutes ces finesses de la politique. Il allait tout droit son chemin. Aussi refusa-t-il de recevoir le pallium des mains du roi. Pour en finir, on convint que le roi mettrait le pallium sur l'autel et que l'archevêque l'y prendrait.

C'était au fond ce que voulait le légat. Il n'avait manœuvré que pour gagner le roi à la cause du pape Urbain II. Le pape fut reconnu en Angleterre. Mais toute la mauvaise humeur du roi retomba sur Anselme.

Celui-ci n'en avait cure. Il savait maintenant son devoir, il l'accomplissait strictement. Par suite, chaque élection nouvelle était l'occasion d'une crise, l'archevêque ne consacrant pas un évêque sans lui enjoindre de refuser l'investiture du roi.

Les choses en vinrent au point qu'Anselme demanda la permission d'aller à Rome, prendre de nouvelles instructions. Le roi ne demandait pas mieux que de le voir s'éloigner. Néanmoins, il refusait. Il espérait mettre l'archevêque dans son tort. Anselme ayant déclaré à la fin qu'il était indispensable pour lui de faire un voyage sur le continent, le roi lui dit de se rendre à Douvres où il trouverait une personne chargée de lui communiquer ses ordres. Il trouva en effet à Douvres un des confidents de Guillaume le Roux. Celui-ci le laissa partir, mais il fit fouiller le bateau et les bagages du prélat pour s'assurer qu'il n'emportait pas le trésor de l'Église. Anselme, débarqué en France, se rendit d'abord à l'abbaye de Saint-Bertin. Là, il apprit que le roi lui défendait de rentrer en Angleterre et avait fait saisir les biens de l'archevêché.

V

Notre saint, que nous avons vu si craintif des honneurs terrestres, eût été presque heureux des rigueurs de Guillaume le Roux, s'il n'eût eu la pensée du malheureux état de son clergé et de ses vassaux. Il continua son voyage, séjourna quelque temps à l'abbaye de Cluny, puis à Lyon. Là, il fut avisé que la traversée des Alpes était très dangereuse, vu le grand nombre de coupeurs de bourses qui y opéraient. Il dut se déguiser et partit avec deux religieux sous un costume d'em-

prunt. Quand il reçut l'hospitalité chez les moines de Caspera, il les entendit raconter que les brigands s'étaient préparés à s'emparer de l'archevêque de Cantorbéry qui devait être d'une bonne rançon, mais que celui-ci était resté à Lyon.

Anselme arriva sans malheur à Rome. Il fut admirablement reçu. La réputation de sa science et de sa sainteté l'avait précédé. Le Saint Père l'accueillit avec toutes sortes d'attentions et d'honneurs, et le fit asseoir vis-à-vis de lui.

Urbain II, néanmoins, ne se hâtait pas de rendre justice à l'archevêque. Il était enchanté d'avoir auprès de lui un homme d'une érudition aussi profonde, et n'était pas pressé de le renvoyer à son troupeau.

En attendant, Anselme s'établit dans un petit village voisin de Rome, nommé aujourd'hui Schiavi. On assure qu'il y fit jaillir miraculeusement une source que l'on voyait encore au xve siècle. Tous les miracles qu'il fit, furent des actes de bonté. Voyait-il une misère, il était pris d'un grand désir de la secourir et ce désir montait jusqu'au cœur de Dieu.

Dans cette solitude tranquille, il reprit avec délices ses chères études. C'est à Schiavi qu'il termina le *Cur Deus homo* dédié à Boson.

Le pape venait précisément de convoquer à Bari un concile pour l'extinction du schisme grec. Les Grecs étaient toujours prêts à se réconcilier, quand ils avaient besoin de l'Occident. Or, à ce moment (1098), les croisés étaient aux prises avec leurs implacables ennemis, les

Turcs seldjoucides. Il fallait montrer quelque bonne volonté. Le pape voulut emmener Anselme, dont il connaissait le profond traité *De fide Trinitatis* dirigé contre Roscelin. Anselme siégea en effet parmi les Pères du concile. Il observait et écoutait, quand le pape, se tournant vers lui, l'interpella : « Archevêque Anselme, pourquoi ne parlez-vous pas? vous auriez tant d'excellentes choses à nous dire. » Ainsi provoqué, Anselme obéit. Il prononça un discours qui ravit toute l'assemblée, et dont il a fait plus tard le fond de son livre *De processione Spiritus sancti.*

Cependant le pape ne prenait aucune décision à son égard. Il craignait le mécontentement du roi, et ne voulait pas de lutte avec les puissances temporelles, en un moment où leur concours était si nécessaire pour le succès de la grande entreprise des croisades dont il avait été l'habile et heureux promoteur. Il mourut avant de connaître le résultat final de ses efforts, la prise de Jérusalem par Godefroy de Bouillon (1099).

Son successeur Pascal II était encore plus porté à la conciliation. Mais un jour, dans un synode tenu à Latran, Reinger, évêque de Lucques, prenant la parole, signala à tous ses collègues la faiblesse de Pascal, et montrant Anselme aux assistants, il déclara qu'il était honteux de voir un tel archevêque si longtemps privé de son siège. Alors Pascal II se décida et excommunia Guillaume le Roux. Presque en même temps celui-ci mourait, laissant le trône à son frère puîné Henri Ier, qui rappela Anselme à Cantorbéry.

VI

Henri était le troisième fils de Guillaume le Conquérant. Il n'était point violent et cruel, comme son frère aîné, encore moins insouciant et prodigue, comme le cadet du dernier roi, Robert, qui avait eu pour sa part le duché de Normandie. Mais il était actif, habile et ambitieux. Il préférait les moyens détournés et plus doux en apparence; toutefois rien ne pouvait le détourner du but qu'il s'était une fois fixé. Guillaume le Conquérant, qui connaissait bien son dernier fils, ne lui avait donné qu'une somme d'argent; mais il lui avait prédit qu'il serait un jour plus puissant que ses frères. La prédiction allait s'accomplir.

Tandis que Robert hésitait, Henri accourait à Londres et se faisait reconnaître roi d'Angleterre par les hauts barons. Robert fut extrêmement blessé. Il déclara même la guerre à son frère. Mais la partie était perdue. Henri se contenta de sourire de cette impuissante colère.

Plus tard seulement, après avoir bien assuré sa domination en Angleterre, il alla attaquer Robert dans ses propres domaines et s'empara de la Normandie à la suite de la brillante victoire de Tinchebray (1106). Il n'aimait pas la guerre par goût, mais il savait la faire.

Quant à ses droits royaux, il avait des prétentions

tout aussi absolues que son frère aîné. Anselme ne devait pas tarder à l'éprouver.

Cependant les premiers rapports furent agréables. Le roi fit à l'archevêque un accueil tout bienveillant. Saint Anselme en profita pour le réconcilier avec son frère de Normandie. Le moment de la vengeance n'était pas encore venu; Henri se laissa faire.

Anselme rendit au roi un service d'un autre genre. Ce prince avait remarqué une belle et noble jeune fille, nommée Édith. Il avait été frappé de sa beauté et plus encore, sans doute, du fait qu'étant issue des rois anglo-saxons, il se donnait, en l'épousant, un caractère de légitimité vis-à-vis du peuple anglais. Édith était dans un couvent; il la fit enlever et la prit pour femme. Le cas semblait grave : oser détourner de ses devoirs une vierge consacrée à Dieu! Anselme s'entremit pour éclaircir cette situation scabreuse. Dans l'enquête qui fut ouverte, l'abbesse déclara que cette jeune fille ne lui avait pas été confiée par ses parents pour en faire une religieuse, qu'elle n'avait d'ailleurs jamais fait de vœux. Anselme put donc se prêter au désir du roi et consacra son union avec la fille des anciens rois saxons. Édith, élevée sur le trône, prit le nom de Mathilde et conserva toujours une affectueuse vénération pour saint Anselme.

Mais déjà les difficultés commençaient. Nouveau suzerain, le roi Henri prétendait donner une nouvelle investiture à ses vassaux et par conséquent à l'archevêque de Cantorbéry. Celui-ci, qui connaissait désor-

mais les intentions des Souverains Pontifes, s'y refusa. Henri essaya inutilement de vaincre cette résistance à se prêter à une formalité qui n'avait fait aucune difficulté vis-à-vis de son prédécesseur. Il fut enfin convenu qu'Anselme demanderait à Rome de nouvelles instructions. Le caractère doux et conciliant du saint prélat se prêta à cette démarche, bien qu'il en connût d'avance le résultat certain. En effet, la réponse de Pascal II fut défavorable et maintint la défense de Grégoire VII d'accepter l'investiture de la part des laïques.

Le roi n'était point satisfait, mais il dissimulait. Il prétendit que le pape n'avait pas bien compris la question, qu'Anselme la lui avait mal expliquée. Il voulut envoyer lui-même à Rome une mission chargée d'éclaircir les véritables intentions du Saint-Siège. Anselme envoya de son côté un délégué. Qu'arriva-t-il? Le délégué de l'archevêque revint avec une lettre confirmant la première. Mais les envoyés du roi prétendirent que cette lettre n'exprimait pas les vraies intentions du pape, que celui-ci, dans la conversation qu'ils avaient eue avec lui, s'était montré infiniment plus accommodant. Les envoyés avaient-ils interprété à leur convenance quelques paroles bienveillantes du pape, ou le Saint-Père que, dans d'autres circonstances, nous avons trouvé assez faible, s'était-il laissé circonvenir par leurs protestations? Toujours est-il que la question, selon le vœu secret du roi, devenait de plus en plus obscure.

Anselme, toujours ferme dans son devoir, réunit un

concile à Londres. Il lut devant les évêques assemblés la lettre qu'il avait reçue de Rome. L'effet fût tel que plusieurs renvoyèrent au roi la crosse par laquelle ils avaient été investis. Mais le roi ne voulait pas se laisser convaincre, et l'archevêque, dans sa simplicité, offrit d'aller lui-même à Rome.

Le roi y consentit. Anselme partit; mais dès son arrivée à Rome, il trouva un confident du roi, Guillaume de Warlewast. Celui-ci fit tout ce qu'il put pour modifier les intentions du pape. Le Souverain Pontife ne se laissa pas ébranler. Il confirma ses ordres à Anselme et le renvoya en Angleterre. Mais à son passage à Lyon, l'archevêque retrouva le même Guillaume de Warlewast, qui lui intima l'ordre d'y rester et le prévint que tous ses biens étaient séquestrés.

Par là, il apparut clairement que le roi ne cherchait pas à connaître les vraies intentions du pape, mais à le faire entrer dans ses desseins.

Le pape répondit à la décision du roi par une sentence d'excommunication.

Anselme resta longtemps à Lyon; mais cette situation finit par fatiguer tout le monde. L'archevêque recevait des lettres désolantes de son diocèse, où tout était en désordre depuis son absence. Il résolut enfin, puisque l'Angleterre lui était fermée, de se rapprocher du moins de ses administrés. Il se sentait d'ailleurs malade de tant de fatigues et d'émotions. Il vint résider au Bec, dans son ancienne abbaye. Le roi, de son côté, consentit à une entrevue à Laigle. Là, on convint d'envoyer

une nouvelle ambassade à Rome. Le pape, satisfait de cette démarche, consentit, sans approuver ce qui s'était passé, à lever l'excommunication. Le roi, de son côté, laissa Anselme rentrer dans son diocèse et lui rendit ses biens. Après de longues négociations, le pape admit que les évêques fissent hommage au roi pour le temporel et le roi renonça à l'investiture par la crosse et l'anneau. Ce régime, qui donnait satisfaction à tous les intérêts essentiels, fut peu à peu admis dans toute la catholicité. C'est la gloire de saint Anselme de l'avoir fait appliquer pour la première fois en Angleterre.

VII

Notre saint était né pour aimer la paix et ne l'obtenir jamais. A peine était-il rentré dans son diocèse et avait-il pu remettre un peu d'ordre dans les affaires de l'Église d'Angleterre, qu'il lui survenait un nouveau déboire. L'archevêque d'York refusait de reconnaître la suprématie de l'archevêque de Cantorbéry. L'affaire fut portée à Rome et le pape donna raison à saint Anselme. Mais celui-ci n'eut pas la satisfaction de connaître ce succès. Il était mort avant que la réponse de Rome arrivât.

Depuis quelque temps il se traînait. Il n'avait plus de force que la volonté d'accomplir ses devoirs. Son estomac s'était affadi; il se plaignait de ne pouvoir plus manger. Un jour enfin, tout effort devint impossible;

il fallut s'aliter. Comme à tous les intervalles de tranquillité, il s'était remis au travail. Il méditait un traité sur l'origine de l'âme, qui eût été bien précieux, car ce que nous connaissons le moins de ses opinions philosophiques, c'est sa psychologie. Il ne put qu'exprimer dans ses derniers moments le regret de ne pas avoir réalisé cet ouvrage. Il rendit son âme à Dieu au milieu des moines du couvent fondé par lui à Cantorbéry (1109). Ame vraiment pure, vraiment sainte, d'une hauteur de méditation incomparable et qui eût égalé saint Augustin, s'il fût né dans des circonstances plus heureuses. Homme simple et droit, chez qui la droiture même était devenue une force et qui mérite plus que personne ce grand éloge que l'Église fait de saint Martin : Bienheureux pontife qui ne craignait point le pouvoir du prince, *O beatum pontificem qui non formidabat imperii principatum!* Ce sont ces évêques-là qui ont sauvé l'Église de la servitude et l'Europe de la barbarie. Ce sont de tels évêques qui arracheront la France aux étreintes de l'impiété et de l'anarchie.

CHAPITRE V

OUVRAGES DE SAINT ANSELME

Les chapitres qui précèdent ont fait suffisamment connaître au lecteur saint Anselme et son siècle. Toutefois, avant d'exposer par le détail ses opinions philosophiques, nous croyons utile d'établir la bibliographie de ce grand docteur.

Ce travail a été fait très consciencieusement par Dom Gerberon, bénédictin, dans l'édition qu'il a donnée des œuvres de saint Anselme [1]. Nous n'aurons qu'à nous y référer.

I

Le premier ouvrage de saint Anselme et l'un des plus solides fondements de sa réputation, fut le *Monologium,* sorte de soliloque ou de méditation solitaire sur l'existence et les attributs de Dieu.

1. L'édition de Gerberon a été publiée à Paris en 1675. Elle a été réimprimée après sa mort par Montalant, Paris, 1721. On la trouve également reproduite dans la collection de Migne, *Patrologie latine*, t. CLVIII-CLIX.

Il était prieur quand il fit cet essai. Les moines, admirant la vigueur de son raisonnement philosophique, lui avaient demandé une étude où les vérités fondamentales de la foi fussent établies par la raison seule, sans aucun recours à l'autorité des livres saints. Ce souci montrait combien la raison éveillée commençait déjà à sentir sa force. Sans doute, on ne voulait pas opposer la raison à la foi, saint Anselme n'eût jamais admis cette idée. Mais la foi supposée, on voulait s'en rendre compte, *fides quærens intellectum*. On voulait savoir pourquoi on croyait et ce que l'on pouvait comprendre de ce qui était cru.

C'est à ce désir que saint Anselme voulut donner satisfaction. Le choix de son sujet était d'ailleurs excellent, puisque l'existence de Dieu, outre qu'elle est le premier fondement de la foi, est en même temps la conclusion dernière de la raison en face de l'ordre et de l'harmonie du monde.

Le traité de saint Anselme, par l'élévation des idées, par la vigueur du raisonnement, par la précision de la doctrine, a fait et fera l'admiration des siècles.

II

Les amis de saint Anselme s'arrachaient le *Monologium* qui devint bientôt célèbre dans toute la chrétienté. Seul, l'auteur n'était pas satisfait. Il avait sans doute remarqué que plusieurs de ses moines avaient peine à s'élever à des raisonnements si métaphysiques.

Que serait-ce de ceux qui n'avaient aucune instruction? Il voulait trouver un argument bref, facile, résumable en quelques mots, à la portée de tout esprit même ordinaire. Cette pensée le poursuivait; elle devint une véritable obsession.

Le mieux est quelquefois l'ennemi du bien.

Un matin, une lumière surgit tout à coup dans son esprit. Il crut tenir sa démonstration. Il en remercia Dieu et, pour ne pas la livrer aux incertitudes de sa mémoire, il l'écrivit séance tenante et la confia à un de ses moines. Voyez le malheur! Quelques jours plus tard, il réclama son manuscrit, le moine ne put arriver à le retrouver.

Très contrarié, il se remit à l'ouvrage et confia cette seconde rédaction à un autre moine. Bientôt après, on retrouvait cette nouvelle copie déchirée en petits fragments par une main inconnue.

Pour le coup, il n'y avait plus à douter, le diable se mêlait de l'affaire. Il avait tellement peur du redoutable métaphysicien qu'il voulait par tous les moyens supprimer son argument.

Telle fut du moins l'opinion qui régna parmi les frères.

Le diable avait vraiment tort de s'effrayer de si peu. On lui a porté des coups plus terribles.

Anselme se remit une troisième fois à l'ouvrage, *in nomine domini,* et enfanta ce court opuscule que nous possédons aujourd'hui et auquel il donna le nom de *Proslogium,* autrement, allocution à Dieu.

III

En dehors de l'abbaye du Bec, le *Proslogium* ne fut pas accueilli avec la même faveur que le *Monologium*. Beaucoup d'esprits sentirent de suite un défaut dans l'argument. Gaunilon se fit l'interprète de ce sentiment. Il rédigea une réponse intitulée : *Défense de l'insensé, liber pro insipiente.* Saint Anselme avait appelé insensé, *insipiens,* celui qui nie l'existence de Dieu.

Ce Gaunilon n'était pas un moine quelconque. C'était un fils du vicomte de Tours. Après s'être marié, il avait perdu sa femme et était entré dans les ordres. Il fut quelque temps trésorier de l'église Saint-Martin de Tours. Puis il se décida à prendre l'habit dans le monastère de Noirmoutiers dont sa famille était bienfaitrice. C'était un homme mûr, d'une instruction complète pour le temps et que son opuscule révèle comme un fin logicien. Il n'y mit du reste aucune passion; tout en combattant l'argument, il se déclarait sincère admirateur des talents de saint Anselme.

Nous examinerons ailleurs sa réponse. Pour le moment, nous devons constater seulement qu'elle est incomplète. La culture philosophique n'était pas encore assez développée à cette époque, pour que l'on pût indiquer avec une parfaite exactitude les côtés faibles de l'argument.

C'est ce qui permit à saint Anselme d'opposer à son contradicteur cette belle réponse qu'il intitula : *Liber apologeticus ad insipientem.* Cette réponse restera comme

un modèle de discussion élevée et sereine, autant qu'élégante. Mais peut-être fait-elle apparaître encore davantage la préoccupation qui dissimulait à ce grand esprit le vice de son argumentation.

Remarquons à ce propos que le latin de ces écrivains du XIe siècle, sans être purement classique, était cependant une langue plus élégante, plus souple et plus littéraire que le latin précis, nerveux, mais un peu raide, qui fut en usage au XIIIe siècle.

IV

Ce fut très probablement aussi pendant son priorat, que saint Anselme écrivit quelques dialogues dont ses biographes ne trouvent pas de date certaine : sur la vérité, *De Veritate,* sur la chute des mauvais anges, *De casu diaboli,* sur le libre arbitre, *De libero arbitrio,* enfin le *De Grammatico,* titre qu'il faut traduire par cette périphrase : du sens objectif du mot grammairien. Tous ces traités semblent des résumés de discussions qu'il avait eues avec ses moines et qu'il avait reproduites par écrit pour leur instruction.

V

Pendant sa prélature, comme abbé du Bec, saint Anselme paraît s'être occupé principalement du mystère de la sainte Trinité. Ce qui attira son attention sur ces

hautes spéculations, ce fut l'hérésie de Roscelin condamnée au concile de Soissons en 1092.

Il est d'usage de représenter saint Anselme comme le champion du réalisme contre le nominalisme de Roscelin. Ce point de vue n'est pas parfaitement exact. Nous examinerons plus tard en quel sens et à quel degré saint Anselme fut réaliste. Il faudra tenir compte dans cette question du peu d'exactitude qu'avait alors la langue philosophique. En fait, nous ne voyons nulle part saint Anselme traiter directement ce sujet. D'ailleurs, il n'aimait pas les controverses et ne nommait jamais ceux dont il ne partageait pas les idées.

Tant que Roscelin ne s'occupa que de la question des universaux, saint Anselme ne parut faire aucune attention à ses théories. Mais quand le chanoine de Compiègne, qui fut aussi, paraît-il, chanoine de Besançon, s'attaqua au mystère de la sainte Trinité, saint Anselme fut d'autant plus obligé de s'en occuper, que Roscelin se réclamait de son autorité et de celle de Lanfranc; ce qui suppose, soit dit en passant, que ceux-ci ne l'avaient pas ouvertement combattu sur le terrain philosophique.

Malheureusement saint Anselme avait donné prise.

Roscelin enseignait que la sainte Trinité est formée par trois personnes substantiellement distinctes, qui n'ont de commun que leur haute excellence, la puissance et la volonté.

Or il se trouvait précisément que, dans le *Monologium*[1], saint Anselme avait accepté le mot *substantia*

1. *Proœmium.*

comme pouvant désigner les personnes divines. Il est vraisemblable que saint Anselme avait une certaine connaissance du grec. Les noms de *Monologium* et de *Proslogium* donnés par lui à ses principaux ouvrages, sont manifestement tirés du grec. Dans le *Monologium,* il avait indiqué les termes employés par les Pères grecs pour exprimer le mystère de la sainte Trinité : μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις ; et les traduisant en latin, d'après la dérivation étymologique, il trouvait les expressions : *una essentia, tres substantias,* ce qui était bien la transcription littérale du grec, mais présentait en latin un tout autre sens.

Cette méprise n'avait point passé inaperçue. L'évêque Rainald l'avait relevée. Anselme s'était contenté de répondre que son livre ne devait être remis qu'à des personnes qui ne fussent pas disposées à en abuser [1].

Mais ce qui lui fut autrement sensible, ce fut de voir Roscelin se prévaloir de cette expression pour appuyer sa thèse; car Roscelin prétendait en conclure que les trois personnes divines étaient trois substances, comme trois anges, unies dans la même perfection.

Quand Anselme connut les bruits répandus sur sa connivence avec Roscelin, il s'empressa de le désavouer. Il écrivit à Falcon, évêque de Beauvais [2], une lettre formulant sa profession de foi orthodoxe et demanda qu'elle fût communiquée au concile qui allait se réunir pour juger la doctrine de Roscelin.

1. Lib. I, ep. 74.
2. Lib. II, ep. 41.

La thèse de l'aventureux chanoine fut repoussée à l'unanimité. Il paraît toutefois qu'il ne se soumit pas, au moins définitivement, malgré les conseils prudents de son protecteur, Yves, évêque de Chartres. Nous le voyons en effet condamné de nouveau au concile de Reims en 1096. A la suite de cette seconde sentence, il fut chassé de France et se réfugia en Angleterre où il se distingua, dit-on, par une violence scandaleuse de langage.

Il est bien évident que sa condamnation eut pour motif son erreur sur la sainte Trinité et nullement ses opinions nominalistes. Il les avait enseignées librement à Chartres, puis à Paris, où l'entendit son disciple Abélard, plus grand et plus célèbre que lui. On ne s'en préoccupa point jusqu'au jour où il se risqua sur le terrain de la théologie.

Sa condamnation toutefois fit le plus grand tort à ses théories philosophiques, que l'on regarda comme la cause première de son hérésie.

C'est vers cette époque, un peu avant son élévation à l'archevêché de Cantorbéry, que saint Anselme rédigea son traité *De fide Trinitatis*. Par cette exposition publique de sa foi, il voulut se laver complètement du reproche qu'il avait encouru. Il eut soin d'y expliquer nettement qu'en latin le mot *substantia* ne doit s'entendre que de la nature divine elle-même, tandis que, chez les Grecs, il s'entend des personnes [1].

1. Sicut dicimus nos de Deo substantiam unam tres personas, ita illi

VI

Les mêmes circonstances le conduisirent à s'occuper aussi de l'incarnation du Verbe divin, car Roscelin avait soutenu que l'incarnation n'est possible que si les trois personnes divines sont substantiellement différentes. De là le traité *De incarnatione Verbi,* qui, dans l'édition de Gerberon, fait corps avec le précédent.

D'autres donnent ce titre à une lettre que le saint docteur écrivit sur le même sujet à l'évêque Yves de Chartres.

VII

Une fois son attention appelée sur ces mystères, saint Anselme en compléta l'étude par son essai *De conceptu virginali.* Cet essai ne traite pas, comme on pourrait le croire, de l'immaculée conception de la Vierge, mais de la conception de l'Homme-Dieu, né d'une vierge.

VIII

Enfin saint Anselme rechercha le motif qui rendait l'incarnation nécessaire, dans son traité *Cur Deus homo,* ouvrage admirable que nous l'avons vu terminer à

dicunt unam essentiam tres substantias, idipsum ibi per substantiam, quod nos per personam significantes. (*De fide Trinitatis*, 9.)

Rome et qui eut de son temps une popularité au moins égale à celle du *Monologium*.

IX

Le concile de Bari, ainsi que nous l'avons marqué au chapitre précédent, inspira à notre docteur un traité spécial sur le Saint-Esprit, *De processione Spiritus sancti*.

Tous ces ouvrages sont, comme on le voit, surtout théologiques. On y peut trouver cependant certaines indications sur les tendances philosophiques de l'auteur.

X

Comme archevêque de Cantorbéry, notre saint eut une controverse courtoise, mais prolongée, avec Valéran, évêque de Nauembourg en Saxe. Ce prélat s'était laissé gagner par les idées des Grecs, qui blâment l'usage du pain azyme dans la célébration de la messe. Valéran niait aussi la diversité essentielle de plusieurs sacrements.

Saint Anselme lui répondit dans une courte missive, *De azymo*, et une autre, *De sacramentorum diversitate* (1102). Il eut le bonheur de ramener Valéran à la saine doctrine.

XI

Enfin, quand il rentra en Angleterre, après sa réconci-

liation avec le roi Henri Ier, il revint à ses premières études philosophico-théologiques. C'est alors qu'il composa le traité *De concordia præscientiæ et prædestinationis nec non et gratiæ Dei cum libero arbitrio* (1109), sur les questions si difficiles de la grâce et de la prédestination. On a aussi de la même époque deux essais très courts, l'un sur la volonté en général, *De voluntate,* l'autre sur la volonté de Dieu, *De voluntate Dei.* La mort le surprit au moment où il préparait un traité sur l'origine de l'âme humaine.

XII

Telle fut l'œuvre de ce grand docteur. Elle n'égale pas sans doute en étendue les travaux des scolastiques du XIIIe siècle, qui ont donné, pour la plupart, plusieurs in-folio de forte dimension. Mais elle est remarquable par l'excellence de la doctrine, la vigueur de l'argumentation et l'élévation de la pensée. Né au XIIIe siècle, saint Anselme eût égalé les plus grands maîtres. Mais, à son époque, la langue philosophique n'était pas encore assez mûre. De plus, le temps que les philosophes du XIIIe siècle, la plupart religieux, pouvaient consacrer à l'étude, était absorbé pour saint Anselme par les nécessités de la lutte, où il se trouvait mêlé, entre le sacerdoce et l'empire.

On doit d'ailleurs ajouter à ces écrits pour connaître l'homme tout entier, le grand nombre de lettres qu'il a laissées et que dom Gerberon a réunies en quatre livres.

Le premier livre contient les lettres écrites par saint Anselme avant d'être abbé. Elles sont au nombre de cent. Le second livre contient les lettres, au nombre de cent cinquante, qu'il a écrites pendant l'exercice de ses fonctions abbatiales. Les cent quatre-vingts lettres du troisième livre se rapportent au temps de son épiscopat. Cent quarante lettres inédites et retrouvées par Gerberon, forment le quatrième livre. On rencontre dans ce recueil des lettres à tous les grands personnages du temps : au pape, au roi Henri Ier, à la reine Mathilde, à la comtesse Ida de Boulogne mère de Godefroy de Bouillon, à Clémence comtesse de Flandre, à Lanfranc, à ses religieux du Bec, à Hugues de Gournay, à Gislebert, à Guillaume de Montfort son successeur dans le gouvernement abbatial, à Richard de Bienfaite, à Murierdach roi d'Irlande, à Hacon comte des Orcades, à Humbert II comte de Savoie, à Beaudoin Ier roi de Jérusalem, à Aleu archevêque de Lund en Suède, à la comtesse Mathilde de Toscane, etc., etc.

Si l'on ajoute encore 21 méditations, 75 discours et 16 homélies, dans lesquelles on peut trouver divers renseignements sur les vues philosophiques de notre grand docteur, on devra convenir que saint Anselme a laissé un bagage littéraire et scientifique fort important et très digne de l'attention de la postérité.

XIII

Beaucoup d'auteurs se sont occupés de saint Anselme

depuis le XIe siècle, surtout du *Monologium* et du *Proslogium*. Les opinions émises par les principaux d'entre eux seront indiquées en temps et lieu. Mais nous croyons qu'il y a eu très peu de travaux d'ensemble sur la philosophie du docteur du Bec.

Parmi les auteurs contemporains qui ont essayé une revue générale des opinions de saint Anselme, nous citerons Hasse, professeur de théologie à Bonn, Hoerne de Leipsig et Van Weddingen, aumônier de la cour de Belgique.

L'ouvrage de Hoerne [1], couronné par la faculté de théologie de Leipzig, est surtout conçu au point de vue théologique.

Celui de Hasse [2] comprend deux parties : une vie de saint Anselme et une exposition de sa doctrine. Le point de vue critique est peu développé.

L'ouvrage de Van Weddingen [3] est beaucoup plus complet et plus important. Il a été couronné par l'académie royale de Belgique et il méritait certainement cette haute récompense. Ce livre contient une étude très impartiale des doctrines de saint Anselme. L'auteur se montre très informé de toutes les recherches de la critique moderne.

On peut lui reprocher la surabondance des détails

1. *Anselmi Cantuariensis philosophia cum aliorum illius ætatis decretis comparatur, ejusdemque de satisfactione doctrina dijudicatur*, Leipzig, 1867.

2. *Anselm von Canterbury*, Leipzig, 1843.

3. *Essai critique sur la philosophie de saint Anselme de Cantorbéry*, Hayez, Bruxelles, 1875.

qui se compliquent les uns les autres, les divisions trop peu nombreuses et les conclusions trop peu nettes.

D'ailleurs Van Weddingen, lorsqu'il a composé cet ouvrage, n'avait qu'une connaissance assez superficielle de la philosophie scolastique. De là plusieurs inexactitudes. Toutefois son travail nous a été d'un très utile secours [1].

Nous allons essayer à notre tour de donner une idée aussi exacte que possible des théories philosophiques proposées par saint Anselme dans ses divers ouvrages. Nous rattacherons ce que l'on peut savoir des opinions de notre grand docteur à sept problèmes principaux : théories de la connaissance, de la vérité, du réalisme, du composé humain, de l'origine de l'âme, de la liberté, enfin de l'existence et de la nature de Dieu. Sur chacun de ces sujets, nous rechercherons quelle a été la doctrine de saint Anselme? quelles sont les sources de cette doctrine? ce qu'elle est devenue à l'époque de la grande scolastique? Nous espérons montrer que le péripatétisme du XIIIe siècle n'a pas été, comme beaucoup semblent le croire, une transformation complète de la

1. Les personnes curieuses de renseignements plus étendus trouveront une bibliographie, aussi complète que possible, concernant le saint docteur, dans l'article : *Anselme de Cantorbéry*, du dictionnaire de théologie publié sous la direction de MM. Vacant et Mangenot.

Cet article qui est du R. P. Bainvel est compris dans le fascicule 5 du tome I (p. 1327-1360), en vente chez Letouzey, 17, rue du Vieux-Colombier, Paris.

Le P. Bainvel a classé les ouvrages relatifs à saint Anselme par ordre de matières. Il indique jusqu'aux articles de revue. Nous ne croyons pas qu'aucune étude importante lui ait échappé.

philosophie antécédente, mais que les principales solutions qu'il a proposées existaient depuis longtemps dans la pensée des docteurs, bien que moins précisées et surtout moins méthodiquement développées.

CHAPITRE VI

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

Saint Anselme, nous l'avons vu, n'a point laissé de traité spécial de psychologie. On ne trouve donc nulle part dans ses écrits une théorie systématique de la connaissance. Il n'a touché à ce sujet qu'incidemment et pour éclairer d'autres problèmes.

Par suite, l'exposé de ses opinions sur cette matière sera nécessairement incomplet. Nous serons obligés souvent d'induire sa manière de voir des rares renseignements que nous possédons, sans y rencontrer la solution de plusieurs questions très intéressantes.

Cependant, nous avons cru opportun de commencer l'examen de la philosophie du saint docteur par l'étude de la connaissance. Ce n'est pas que nous partagions l'opinion, très répandue aujourd'hui, d'après laquelle cette étude serait le fondement nécessaire de la philosophie, ou même serait toute la philosophie. Mais on ne saurait disconvenir qu'une bonne théorie de l'intelligence ne soit d'une importance considérable et ne jette une vive lumière sur une foule de difficultés. D'ailleurs, nous voudrions écarter tout d'abord quelques préjugés

fâcheux contre la philosophie du moyen âge, notamment l'accusation produite par Reid et répétée par toute l'école de Cousin, d'avoir enseigné la théorie bizarre des idées ou images intermédiaires. Hauréau a particulièrement désigné saint Anselme comme un des principaux propagateurs de cette doctrine [1]. Nous espérons montrer que Reid et ses successeurs ont compris à faux le sens de la thèse scolastique et que ni saint Augustin, ni saint Anselme, ni saint Thomas n'ont admis cette prétendue nécessité d'un intermédiaire entre l'acte de connaissance et l'objet.

I

Chacun sait que la connaissance humaine s'exerce par deux facultés : les sens et l'intelligence. Cette dualité est reconnue par tous, alors même que certaines écoles cherchent à l'atténuer. Elle est évidente dans les cas extrêmes. La méditation du philosophe est tout autre chose que la vue des couleurs ou l'audition des sons. Le théorème du géomètre est bien différent du sentiment de résistance, base sensible de la notion d'étendue corporelle.

Il n'est pas douteux que saint Anselme admît cette distinction et qu'il l'admît dans le sens le plus absolu, c'est-à-dire qu'il considérât les deux facultés sensibles et intellectuelles comme deux principes réellement

1. *Hist. de la phil. scolastique*, t. I, p. 270 et suivantes.

distincts. Nous avons le témoignage de ses disciples, d'après lequel il insistait dans son enseignement oral sur la différence essentielle des diverses facultés de l'âme [1].

Mais en quoi consiste cette différence? ici se présente une sérieuse difficulté.

En fait, l'intellect et le sens sont étroitement soudés l'un à l'autre. Non seulement ils résident dans le même sujet, mais leurs opérations sont connexes et solidaires. L'un ne va point sans l'autre. Il n'y a point de connaissance sensible où l'on ne puisse découvrir quelque élément intellectuel; il n'y a point de pensée si pure qui ne s'appuie sur quelque chose de sensible.

Ajoutons que la pensée vit pour ainsi dire des sens. Un arbre enté sur un sauvageon en tire toute sa sève, et l'on peut dire aussi bien que le fruit vient tout entier du sauvageon ou tout entier de la greffe. Ainsi l'intelligence est greffée sur le sens; elle en tire tout son matériel. Toute connaissance humaine dépend à la fois de la sensation qui la fonde et de l'intelligence qui la forme [2].

Il est donc bien délicat d'assigner avec une précision

1. Is itaque tripartito ant quadripartito mentem modo distinguere docens sub affectu, sub voluntate, sub ratione, sub intellectu, commercia totius interni mysterii tractare, quæ una a plerisque et a me ipso putabantur, non idem duo prima fore monstrabat, quæ tamen accedentibus quarto vel tertio eadem mox esse promptis assertionibus constabat. (Guibertus, *De vita sua*, ch. XVI.)

2. Voir l'analyse neuve et pénétrante que M. l'abbé Piat a donnée de l'acte intellectuel, et par laquelle il montre que c'est dans le concret que nous percevons l'abstrait. (*L'intellect actif*, Paris, Leroux, 1890. IIIe partie, ch. I, § 2.)

parfaite ce qui revient à l'une ou à l'autre dans l'acte total tel qu'il apparaît à la conscience.

Nous ne trouvons dans les écrits de saint Anselme aucune réponse explicite à cette question. Si nous nous référons à quelques passages isolés, nous pouvons supposer qu'il attribuait à la connaissance sensible tout acte de perception, ne réservant pour l'intelligence que les concepts.

En effet, nous le voyons mettre en Dieu une certaine sensibilité, parce que, dit-il, on peut appeler sensible toute connaissance d'une réalité [1].

Si c'est là une définition, saint Anselme s'écarterait beaucoup tant de la doctrine de saint Augustin que de celle qu'enseignera plus tard saint Thomas. D'après ces deux grands docteurs, la connaissance de la réalité se fait également par l'intelligence et par la sensibilité, quoique d'une manière différente. La raison est comme l'œil de l'âme [2], et cet œil voit la nature des choses existant au dehors, de même que la vue saisit les corps existant au dehors [3].

Il est vrai que saint Augustin parle quelquefois des sens de l'âme, terme par lequel il paraît désigner nos

1. Non inconvenienter dicitur aliquo modo sentire quidquid aliquo modo cognoscit (*Prosl.*, 6.)

2. Ego autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis sit aspectus. (Saint Aug., *Solil.*, 1, 6, éd. des bénédictins. *Patrol.* de Migne, t. XXXII-XLVII.)

3. Id quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam, sicut etiam et res corporales extra animam existentes visu corporali videntur. (St Thomas, *C. gent.*, 2, 75, éd. de Rubeis, Madrid, Roman, 1770.)

facultés supérieures [1]. Mais cette expression chez lui est toute métaphorique.

Saint Anselme aurait-il donc abandonné ici son guide ordinaire? Nous croyons plutôt que n'ayant point examiné à part ce problème, il a tout simplement suivi le sentiment commun pour lequel en effet toute perception est une sensation, parce que chez l'homme toute perception repose sur l'emploi des organes des sens.

Mais la philosophie doit rechercher si dans cette perception même, il ne se rencontrerait pas quelque élément intelligible. La question est importante; les plus graves problèmes y sont intéressés. La perception est-elle un acte de sensation toute pure? ou bien nos concepts dérivent de l'expérience, et ne sont que des sensations épurées et raffinées, ou bien ils sont antérieurs à l'expérience, et n'ont point le caractère de vérités objectives.

Pour échapper à cette alternative, il faut admettre que l'expérience comprend quelque élément intelligible, que l'intelligence y saisit.

II

Ainsi la différence entre l'intelligence et le sens n'est pas que celui-ci serait seul une faculté de perception, tandis que l'intelligence ne produirait que des concepts subjectifs.

1. Videntur autem quæ præsto sunt, unde et præsentia nominantur, vel animi, vel corporis sensibus. (Ep. 147, 2.)

Cette différence est surtout dans l'objet atteint par chaque faculté et dans la manière dont elle l'atteint.

En effet, l'objet de ces deux facultés n'est pas le même et ne se présente pas de même. Tout ce que perçoivent les sens est perçu sous le mode étendue; tout ce que perçoit l'intellect est perçu sous le mode d'être. Toute qualité sensible est une étendue, ou une modification de l'étendue, ou un mouvement dans l'étendue. Tout acte de l'intelligence a pour objet un être et considère cet objet en tant qu'être. Si l'intelligence utilise les données sensibles, c'est pour en faire des caractères, des marques distinctives des êtres, pour représenter leur essence.

Cette différence entre le rôle de l'intelligence et celui du sens a été admirablement précisée par saint Thomas[1].

Mais tout ce qui a rapport à l'étendue est particulier. Chaque point de l'étendue est par position distinct de tout autre. Il marque d'un caractère incommunicable toute réalité rattachée à ce point. Au contraire tout ce qui a rapport à l'être et à l'essence est universel au moins en puissance, la même essence que je saisis dans tel triangle peut être répétée dans un nombre indéfini de triangles.

Voilà donc une première différence permettant de distinguer nettement ce qui dans l'acte de connaissance

1. Intellectus respicit objectum suum secundum communem rationem entis. (*S. théolog.*, 1ª, 79, 7. Éd. de Léon XIII, Rome, imprimerie de la Propagande, 1882.)

appartient à chaque faculté. Aux sens l'individu posé dans l'étendue, à l'intelligence l'être et l'essence des choses.

Nous ne trouvons pas cette différence explicitement indiquée par saint Anselme. Mais il en est une seconde, fondement de la première, qu'il a certainement connue.

Pourquoi nos sensations ont-elles toujours rapport à quelque chose d'étendu? Parce qu'elles sont l'acte de facultés corporelles et que tout ce qui est corps est commensurable à l'étendue.

Est-ce donc que la faculté de sensations serait étendue en elle-même et dans son principe? Non, en elle-même elle est simple. Elle juge en effet des différences des sensations. Or toute puissance qui juge est simple en tant qu'elle juge, encore qu'elle puisse être multiple dans ses applications. Aristote l'avait déjà reconnu [1]. Mais la nature corporelle, bien que sujet de l'étendue, en est distincte; elle n'exclut pas en soi toute simplicité. Ce qu'elle exclut surtout, c'est l'activité spontanée. Tout corps est mobile, c'est-à-dire dans le sens large, qu'il ne peut se modifier lui-même et doit être modifié par un autre. La sensibilité a précisément ce caractère; elle n'agit que sous une impression du dehors.

1. Ἡ μὲν οὖν ἀδιαίρετον ἕν τὸ χρίνον ἐστὶ καὶ ἅμα. (Περὶ ψυχῆς, 3, 2, éd. Firmin-Didot, Paris, 1854.) — Voici le Comment. de saint Thomas : in quantum aliquis utitur principio sensitivo, quasi uno termino pro duobus, in tantum duo judicat et separata sunt quæ accipiuntur, sicut in separato id est in divisibili principio cognoscuntur. In quantum vero est unum in se, sicut in uno principio cognoscit differentiam utriusque et simul. (*De animâ*, 3, 3, éd. du R. P. Mallet, Paris, Moreau, 1649.)

Pour qu'elle puisse recevoir le mouvement qui est dans l'étendue, il lui faut un organe étendu. Par suite elle ne peut être en rapport qu'avec des objets étendus.

Sous l'influence de l'âme, la matière se forme en organes. L'objet cause sur un de ces organes une modification appelée par saint Thomas immutation matérielle. Ce n'est encore qu'une modification physicochimique. Mais cette modification tombant sur un sujet sentant y détermine l'immutation spirituelle [1]. Alors la faculté mise en jeu exerce son acte propre et perçoit les qualités sensibles de l'objet.

Ce double caractère de la sensibilité, simple dans son principe, étendue dans ses opérations; active, puisqu'elle perçoit, passive, puisqu'elle reçoit son mouvement d'ailleurs, avait conduit les scolastiques et avant eux Aristote à la considérer comme une faculté corporelle.

Nous pouvons nous assurer que saint Anselme a suivi sur ce point la doctrine commune. Nous n'avons rien trouvé de lui sur les sens externes. Mais en plusieurs endroits, notamment dans le *Monologium* il qualifie l'imagination de faculté corporelle [2]. L'imagination étant la plus épurée des facultés sensitives, nous pouvons conclure de là ce qu'il pensait des autres.

Il ne tenait point cette manière de voir d'Aristote,

1. *S. théol.*, 1ª, 78, 3.
2. Corporis imaginationem. (*Monol.*, 33.)

car il ne paraît pas qu'il connût le Περὶ ψυχῆς ; il la tenait de saint Augustin. Celui-ci, soit qu'il eût adopté l'opinion d'Aristote, soit qu'il se fût inspiré du sens commun, avait toujours enseigné que la sensation est une fonction de l'âme par le corps [1], et qu'elle ne peut pas plus exister sans le corps que sans l'âme [2].

On voit que cette doctrine, qui déroute un peu les modernes imbus des idées cartésiennes, est très ancienne dans la philosophie traditionnelle, c'est elle qui a conduit les docteurs catholiques à la théorie du composé humain que nous aurons à examiner plus tard.

III

Avant de quitter la sensation, nous devons dire quelques mots d'un autre problème, d'une importance bien plus immédiate pour le sujet du présent chapitre, et que saint Anselme nous paraît avoir considéré avec un sentiment beaucoup plus juste que la plupart de ses successeurs.

Quelle peut être la valeur de la sensation comme instrument de connaissance?

C'est une question très vivement controversée de nos jours.

Pour les uns, la sensation est une faculté purement

1. Sensus quo anima per corpus utitur. (*De quant. animæ*, 23.)

2. Sensus qui nec sine corpore nec sine anima esse possunt. (Ep. 137, ch. 4.)

subjective, produisant une image très différente de l'objet extérieur. C'est une faculté d'hallucination vraie, selon le mot si expressif de Taine.

Pour d'autres, elle est un moyen de connaissance infaillible quand l'organe est sain.

Quelle est la vérité sur ce sujet délicat?

Les anciens n'ignoraient pas que les sens sont sujets à certaines méprises, que l'organe ou le milieu peut être altéré et par suite donner une fausse note.

Aristote a essayé de préciser les cas d'erreur. Il les réduisait à trois : maladie de l'organe, altération du milieu, et ce qu'il appelait les sensibles par accident, c'est-à-dire les données qui, pour chaque sens, accompagnent la donnée principale qu'il est chargé de fournir. Jusqu'à une époque récente on a cru pouvoir expliquer de cette manière toutes les erreurs des sens. On admettait que le sensible propre de chaque sens offre une garantie incontestable de vérité.

Malheureusement, dans les temps modernes, des expériences physiques et surtout physiologiques ont conduit à suspecter même la valeur des sensibles propres.

Faut-il contester ces expériences, et déclarer, en dépit de tout, le sensible propre toujours parfaitement conforme à son objet?

Saint Augustin, plus prudent, envisageait la question d'une manière générale. Sans se préoccuper de la conformité plus ou moins exacte de la sensation avec son objet, il se demandait si la connaissance purement sensitive, considérée dans sa nature propre, porte en

soi une garantie de vérité. Il répondait que les sens ne peuvent atteindre à la vérité et à la science, qui est l'objet propre de la raison [1]. Le sens ne juge que par le plaisir et la douleur [2].

Telle fut précisément l'opinion qu'adopta saint Anselme. Il la formulait comme pourrait le faire un moderne. La vérité, disait-il, n'est point l'affaire des sens [3]. Pour avoir la vérité il faut s'adresser plus haut.

Il ne voulait même pas qu'on accusât les sens d'erreur [4]. L'erreur n'est possible qu'à celui qui est capable de vérité. L'erreur est dans le jugement de l'esprit [5]. Elle provient de la manière dont nous jugeons les indications des sens. L'âme n'apprécie pas toujours avec exactitude ce que les sens peuvent ou doivent marquer dans un cas donné.

Tout est là en effet : se rendre un compte exact du rôle des sens, de leur état, de l'état du milieu. Ceci n'est pas aussi simple qu'il paraît. Quelle est, à vrai dire, la nature de la sensation ? Pour quel but a-t-elle

1. Ratio est aspectus animi quo per seipsum, non per corpus, verum intuetur. (*De immort. animæ*, 6). — Omne quod scimus ratione scimus ; nullius igitur sensus scientia est. (*De quant. anim.*, 29.)

2. Cernis ergo istum etiam corporis sensum de corporibus quodam modo judicare. Ad illum enim pertinet voluptas et dolor. (*De libero arbitrio*, 1, 25.)

3. *De Verit.*, 6.

4. Non videtur mihi hæc veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione. (*Id.*)

5. Judicio animæ imputandum est quod non bene discernit, quid possint illi aut quid debeant. (*Id.*)

été donnée aux animaux? A-t-elle la même destination dans l'homme? Comment remplit-elle en fait cette destination? Pour répondre pertinemment à toutes ces questions, il faudrait connaître exactement la physiologie des sens, les conditions où ils s'exercent, la vraie nature des réalités physiques et bien d'autres choses encore.

Il est donc très difficile, peut-être encore impossible aujourd'hui de fixer, avec une certitude complète et définitive, la valeur de toutes les données fournies par la sensation.

Quand, au XIIIe siècle, le péripatétisme s'introduisit dans l'école, les docteurs acceptèrent l'enseignement d'Aristote touchant les erreurs possibles de la sensation. Saint Thomas reproduit les trois cas d'erreur indiqués plus haut et, conformément à la doctrine du philosophe grec, il enseigne que le sensible propre est toujours conforme à son objet.

Est-ce une évidence immédiate? Non pas. Une telle évidence ne pourrait être obtenue que par la conscience sensible ou la conscience intellectuelle. La conscience intellectuelle ne peut connaître directement que des actes de l'intelligence. La conscience sensible est incompétente sur ce point.

Saint Thomas nous le dit expressément. Le sens ne peut connaître sa propre conformité aux choses [1].

L'enseignement d'Aristote est donc simplement une in-

1 Hanc conformitatem sensus nullo modo cognoscit. (*S. théol.*, 1a, 16 2.)

férence, résultant de la croyance qu'il doit en être ainsi pour que le sens remplisse sa destination.

Rejetterons-nous cette inférence pour proclamer que le sens est seulement une faculté d'hallucination? Tout autre est notre intention. La sensation a évidemment une cause extrinsèque; elle doit donc être de quelque manière et à quelque degré semblable à cette cause. Elle est l'acte commun du senti et du sentant; on doit s'attendre par suite à ce qu'elle ne soit pas en tout conforme au senti, car elle doit tenir aussi de la nature du sujet sentant. Mais il est nécessaire qu'elle ait dans une certaine mesure quelque chose de la nature de l'objet senti, au moins une conformité de proportion. Elle révèle donc quelque chose de cet objet.

Il n'en reste pas moins que la sensation est un guide très imparfait pour connaître la véritable nature des choses. Pour trouver le fondement de la vérité, il faut chercher ailleurs. Saint Thomas le répète avec saint Augustin et saint Anselme : l'intellect seul connaît la vérité[1]. Lui seul, assuré tout d'abord de sa propre vérité, peut nous dire avec compétence ce qu'il y a de vérité dans la sensation.

IV

La question capitale est donc la question de la nature de l'intelligence.

1. Solus intellectus potest cognoscere veritatem. (*Perihermen*, 1, 3, éd. de Léon XIII, Rome, imprimerie de la Propagande, 1882.)

C'est aussi cette question qui préoccupait le plus saint Anselme.

Esprit profondément méditatif, il attribuait une grande importance à la pensée proprement dite, surtout à la pensée interne. Il prêtait même à celle-ci une valeur que l'on pourrait trouver exagérée. Il appartenait à cette race de penseurs, si vivement portés vers la contemplation de l'idée pure, qu'elle devient pour eux une sorte de réalité. Tels Platon, saint Augustin, saint Bonaventure, Malebranche, Gratry, etc. Noble et glorieuse famille d'initiateurs qui se plaisent à sonder les abîmes de la vérité transcendante, sans craindre assez parfois le risque de perdre pied.

Van Weddingen a très bien caractérisé cette tendance de saint Anselme, quand il a dit de lui : il allait d'abord à l'être.

La théorie de l'intelligence se trouve donc beaucoup plus développée chez saint Anselme que celle de la sensation. Essayons de la résumer.

La nature d'une faculté s'explique surtout par la manière dont elle forme son acte. Comment se forme l'acte de connaissance? Quelles sont les sources où puise l'intelligence? Saint Anselme en indique trois : la sensation, la présence du moi, la lumière de la vérité.

La sensation, d'après notre saint docteur, fournit la forme de l'acte de connaissance : c'est elle qui en détermine l'application à tel ou tel objet. Elle communique avec l'intellect par l'intermédiaire de la mémoire. La

mémoire présente les matériaux dont se forme le concept [1].

Cette doctrine a été conservée par la grande scolastique, à cette différence près, que les docteurs du XIIIe siècle ont appelé imagination ce que leurs prédécesseurs appelaient mémoire, la faculté de conserver les images perçues par les sens externes.

Mais ici se pose une question particulièrement difficile. Comment l'image sensible peut-elle devenir une idée?

Saint Anselme décrit ce passage d'une manière qu'il faut avouer peu scientifique : « Quand l'esprit, dit-il, veut penser à une chose, il s'efforce d'en reproduire l'image en lui-même. » Cette image est le concept de l'esprit ou, pour employer le mot de saint Anselme, son verbe [2].

Explication par trop superficielle qui soulève bien des doutes.

Est-il si simple que l'intellect contemple l'image sensible et la reproduise en soi, comme saint Anselme paraît le croire? Nous avons vu que l'intelligence est une faculté très supérieure au sens et d'un tout autre ordre : le sens est corporel, l'intelligence est immatérielle, comme l'attestent ses plus hautes manifestations. Ce qui est matériel ne peut agir sur ce qui est immatériel; le

1. De memoria nasci verbum videtur. (*Monol.*, 47.)

2. Quamcumque enim rem mens seu per corporis imaginationem, seu per rationem cupit veraciter cogitare, ejus ubique similitudinem quantum valet in ipsa sua cogitatione conatur exprimere... imago ejus verbum ejus est. (*Monol.*, 33.)

sens ne peut donc imprimer dans l'intelligence l'image qu'il possède. Mais l'intelligence, grâce à l'unité du sujet, ne pourrait-elle voir directement l'acte de sensation accompli si proche d'elle? Non encore : l'image de la sensation n'est point par elle-même une donnée intelligible. Il faut qu'elle soit transformée et épurée pour que l'intelligence puisse s'en servir. Comment donc s'opère la transition?

Pour éclaircir cette difficulté, les scolastiques du XIIIe siècle ont créé la théorie de l'intellect agent.

Un intellect agent, νοῦς ποιητικός, avait déjà été indiqué par Aristote, mais son rôle n'avait été que très vaguement défini par le philosophe de Stagyre. Les grands docteurs du péripatétisme chrétien se sont emparés de cette donnée et en ont fait la clef de voûte de leur théorie de la connaissance.

La doctrine de l'intellect agent est assez mystérieuse, comme toute spéculation qui cherche à pénétrer le dernier fond des choses. Essayons toutefois d'en donner une idée.

Et d'abord, qu'est-ce qu'une donnée intelligible?

Toutes les fois que Dieu appelle une créature à l'existence, il confère à cet être un certain degré de perfection, un certain type. Ce degré est ce que l'on appelle son essence. La donnée intelligible représente l'essence, le degré d'être reçu par la créature, la mesure de perfection qui lui est concédée.

Toutes les données intelligibles sont comprises dans la perfection infinie et Dieu les possède toutes par la

seule idée qu'il a de lui-même. Son essence est le type fondamental par rapport auquel il conçoit toutes les essences inférieures. En tant qu'il la sait participable d'un nombre infini de manières, il connaît tous les possibles; en tant qu'il a librement choisi et voulu certains types, il connaît tout ce qu'il a créé.

Mais l'homme ne possède pas en lui-même des types essentiels des choses. Il n'a donc aucun moyen direct de connaître les êtres dans leur nature intime. Pour y suppléer, l'auteur du monde a pris un détour. Il a fait l'homme sensible.

Les sens nous mettent en rapport superficiel, mais réel avec les individus. Que nous manque-t-il pour les connaître complètement? Il nous manque de les considérer en tant qu'êtres ayant une essence.

C'est ici qu'intervient l'intellect agent.

Sous le nom d'intellect agent, les scolastiques désignaient un côté spécial de la faculté intellectuelle. Cette faculté, comme toute puissance active, a deux modes de réalité. En tant que propriété de l'âme, elle a une réalité fondamentale dans la substance qui la supporte. Dans son exercice, elle développe cette autre réalité que tout acte ajoute au sujet dont il émane.

Au premier degré de réalité et comme simple propriété, l'intellect ne connaît pas encore. Il n'exerce pas en effet son acte caractéristique. Il est seulement la puissance de connaître, de former l'être intelligible. Mais cette simple puissance a déjà un rôle à elle propre.

C'est un principe admis en métaphysique qu'un être

communique aux modifications éprouvées la nature qu'il a lui-même pour autant que cette nature peut leur convenir. L'âme humaine, étant intelligente, communique donc l'intelligibilité aux éléments qui dans l'impression sensible en sont susceptibles. En d'autres termes, l'intellect, propriété de l'âme, s'empare de ces éléments en vertu d'une convenance naturelle et réciproque, et en fait des déterminations de l'être intelligible qu'il possède en puissance.

Ainsi, en respirant, j'attire l'air dans ma poitrine, mais le sang ne s'empare que de l'oxygène pour lequel il a une convenance naturelle. Ainsi la chlorophylle des plantes, sous l'influence de la lumière, décompose l'acide carbonique, mais ne s'empare que du carbone. Ainsi l'intellect s'empare de ce qui lui convient dans la donnée sensible et laisse le reste.

Il y a là comme une action élective et vitale qui précède et prépare l'action cognoscitive.

Les docteurs attribuaient à cette action un double effet qu'ils caractérisaient en disant qu'elle abstrait et qu'elle illumine.

Elle abstrait, parce qu'elle sépare dans la sensation ce qui est intelligible de ce qui ne peut l'être[1]. Elle illumine, parce qu'elle transforme les données abstraites en caractères de l'être. Elle s'en sert pour composer

1. Cette abstraction des scolastiques n'est qu'un procédé préliminaire à la connaissance, qu'il ne faut pas confondre avec l'abstraction des modernes par laquelle l'esprit, après avoir connu un objet, en considère à part et idéalement les divers attributs.

certaines essences provisoires, remplaçant les véritables essences impropres à notre usage pendant le cours de cette vie mortelle.

Qu'on nous permette de reproduire ici quelques lignes de l'ouvrage déjà cité de M. l'abbé Piat où cette opération nous paraît très exactement décrite en langage moderne [1]. « Reste une hypothèse, dit le savant professeur, c'est que la conscience rationnelle aille droit à l'essence, parce que le fait n'est rien pour elle. Et de vrai, voilà ce que l'on peut constater sur le vif, si l'on s'observe soi-même... Mon intelligence ne trouve pas le concret tout élaboré d'avance par une force étrangère, ses conditions individuelles d'un côté et sa nature de l'autre. Le phénomène empirique reste vierge jusqu'à ce qu'elle y touche. Elle n'y prend que son bien, elle n'en saisit que l'essence parce qu'elle ignore tout le reste, parce qu'elle est le sens des propriétés et de leurs rapports, comme la vue est le sens de la couleur et l'ouïe celui du son. »

Tel nous paraît être le meilleur commentaire de la théorie de l'intellect agent. Nous devons toutefois reconnaître que cette théorie est une des plus difficiles de la scolastique. C'est une de celles sur lesquelles les docteurs ont le plus hésité. Notre interprétation est-elle préférable à tant d'autres qui ont été proposées? Il serait téméraire de le soutenir. Ce que nous pouvons affirmer, c'est que la théorie élaborée par les docteurs du

1. *L'intellect actif*, p. 129.

moyen âge n'est pas autre chose au fond qu'une tentative très étudiée pour formuler scientifiquement un fait d'expérience, le fait que l'animal a des sens comme nous, qu'il voit, qu'il touche et qu'il entend comme nous; que l'homme n'a pas d'autres sens que l'animal et n'a pas d'autres connaissances immédiates que celles que ces sens lui fournissent; qu'il y trouve cependant une foule de données : être, essence, rapports, causes, etc., absolument étrangères à l'animal.

Saint Anselme a très bien connu ce fait; c'est pour cela même qu'il a posé nos sensations comme première source de nos connaissances intellectuelles; mais il est évident qu'à son époque, il ne pouvait être préparé à construire une théorie aussi subtile que celle de l'intellect agent.

V

La seconde source assignée par saint Anselme est la présence du moi. « L'âme se souvient toujours d'elle-même[1], » dit-il. On pourrait peut-être souhaiter une expression plus exacte, mais le saint docteur a soin d'ajouter que si l'âme se souvient toujours d'elle-même, elle ne pense pas toujours à elle-même[2].

Que signifie ici ce mot : se souvenir?

Saint Anselme a voulu désigner cette connaissance

1. Semper sui meminit anima. (*Monol.*, 46.)
2. Mens humana non semper se cogitat sicut semper sui meminit. (*Id.*)

habituelle du moi, qui n'est autre chose, suivant le Docteur angélique, que la présence ordinaire du moi à la conscience et par suite la possibilité toujours présente de se connaître.

L'école l'a distinguée avec soin de la connaissance actuelle, c'est-à-dire de l'acte par lequel l'intelligence atteint réellement et actuellement son moi.

Il faut ajouter que cette connaissance actuelle n'est point immédiate et adéquate. L'intelligence ne saisit pas l'âme en elle-même, mais seulement dans son acte. Par réflexion sur l'acte de connaissance qu'elle a produit à l'aide de la sensation, l'intelligence connaît et l'acte qu'elle a produit, et la puissance qu'elle a exercée, et enfin l'existence du moi dans lequel cette puissance subsiste ; mais la nature intime de l'âme ne lui apparaît pas directement et n'est entrevue que par de laborieuses recherches.

Cette doctrine fait comprendre comment l'âme qui connaît si bien son existence, connaît si mal sa nature, à ce point que l'on soit obligé de démontrer sa spiritualité et que les erreurs sur la personnalité soient possibles.

VI

La troisième source des connaissances intellectuelles reconnue par saint Anselme est, avons-nous dit, la lumière de la vérité.

Qu'est-ce que cette lumière? et comment est-elle source de connaissances?

Pour saint Anselme, la lumière de la vérité a une origine toute céleste : c'est un rayon de la lumière divine ; c'est Dieu même présent. De même qu'on ne peut regarder le soleil en face qui cependant éclaire tout, de même on ne voit point la source de cette lumière intelligible trop forte pour notre vue ; cependant tout ce que l'on voit, on le voit par elle [1].

Hauréau a compris que cette lumière ne serait autre chose, d'après saint Anselme, que l'idée pure envoyée directement par Dieu à sa créature. La manière de voir du saint docteur aurait eu ainsi quelque analogie avec l'opinion défendue par Rosmini, il y a un demi-siècle. Le philosophe italien enseignait qu'en créant l'homme, Dieu ajoute à la sensibilité l'idée d'être.

Nous croyons que la pensée de saint Anselme était à la fois moins nette et plus haute. Cette âme si religieuse concevait la lumière intelligible comme la splendeur même de Dieu, splendeur qui nous environne, nous pénètre et cependant nous échappe [2]. Dieu était tellement présent à son cœur qu'il le croyait présent à son esprit. Voir la lumière et la vérité, c'était, pour le docteur du Bec, voir Dieu lui-même [3]. On le voit et on ne le voit pas. On voit bien quelque chose de lui, mais on ne le

1. Vere hanc non video quia nimia mihi est et tamen quidquid video per illam video. (*Medit.*, 21.)

2. Intra me et circa me es et non sentio te. (*Id.*)

3. Si ergo vidit lucem et veritatem vidit te. (*Prosl.*, 14.)

voit pas tel qu'il est[1]. Ainsi, sous un ciel couvert de nuages, on ne voit pas le soleil, mais on voit le jour qui est quelque chose du soleil.

Ne sont-ce pas les propos d'un ontologiste? Nous ne pensons pas qu'il faille accuser saint Anselme d'ontologisme. Nous devons faire la part du manque de précision qu'avait la langue philosophique de son temps. Ne trouvait-il pas d'ailleurs dans les apôtres et dans les Pères de l'Église de quoi justifier son langage? Saint Jean ne lui avait-il pas appris que Dieu éclaire tout homme venant en ce monde? Ne lisait-il pas dans saint Augustin que c'est Dieu même qui illumine toute chose, qui cause la certitude de toute science[2]? De même que par les sens nous voyons les objets terrestres à la lumière du soleil qui les inonde et les illumine, ainsi l'âme voit toutes les vérités à la lumière que Dieu répand sur toute créature.

On a cherché le trait d'union entre l'être intelligent et ce qu'il connaît. Le trait d'union, le grand médiateur, le voilà : Dieu qui fait les choses intelligibles et donne à l'intelligence de les saisir.

Un siècle et demi après saint Anselme, saint Bonaventure reprenait ces vues si belles et si grandes. Pour ce génie si élevé et un peu mystique, l'être n'était pas

1. Tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus et non vidit te sicuti es. (*Id.*)

2. Disciplinarum quæque certissima talia sunt quæ sole illustrantur ut videri possint veluti terra et terrena omnia, Deus autem ipse est qui illustrat. (*Solil.*, 1, 6.)

seulement ce concept abstrait que nous extrayons du spectacle des choses sensibles. L'être, au fond, c'était la lumière divine, c'était Dieu même. Il suffisait de creuser l'idée d'être pour y trouver la suprême nature.

Saint Bonaventure avouait, il est vrai, que la lumière divine a besoin d'un complément. Elle met en nous l'idée, mais l'idée en puissance seulement. Pour passer à l'acte, elle doit être précisée par les données qui viennent des sens. A leur tour, ces données ne nous suffiraient pas, si nous ne les saisissions à la lumière des raisons éternelles.

Saint Thomas n'a pas rejeté cette grande tradition; il l'a seulement précisée de manière à écarter tout danger d'erreur. Avec saint Augustin et saint Bonaventure, il reconnaît que nous voyons toutes choses à la lumière des raisons éternelles. Où sont donc ces raisons bases de toute vérité, règles fondamentales de tout être? Elles sont contenues dans la lumière incréée qui est Dieu même. C'est avec elles et par elles que Dieu a tout fait; c'est elles qu'il a appliquées à la création, dans la mesure des décrets divins. Mais, est-ce Dieu que nous voyons en les contemplant, ou du moins quelque chose de lui? Non, répond le Prince de l'école; notre intelligence elle-même est une image, une ressemblance participée de l'intelligence divine. Comme un miroir, reflétant la lumière du soleil, renvoie les mêmes rayons quoique avec moins d'intensité, ainsi notre intelligence reflète la lumière divine. Elle est elle-même lumière, contenant dans une proportion moindre les

raisons de la lumière incréée. Il est donc vrai que nous voyons les choses dans la lumière divine; mais cette lumière, ce n'est point Dieu même, c'est l'image de sa Sagesse reflétée en nous.

Cette lumière d'emprunt est précisément pour saint Thomas l'intellect agent dont plus haut nous avons expliqué le rôle. Il l'appelle souvent lumière parce que l'intellect agent contient dans sa puissance l'être intelligible et avec lui les raisons éternelles qui sont l'expression de la nature intime de l'être. Par l'intellect agent, les données sensibles deviennent, comme nous l'avons vu, des notions intelligibles nous révélant l'être et l'essence des choses. Réciproquement, les données sensibles, agissant comme ces prismes qui analysent les rayons de la lumière du jour, dégagent les premiers principes qui apparaissent dans leur évidence immédiate dès que leurs termes sont présentés [1].

On voit le rôle de la lumière de vérité et ce qu'elle nous enseigne. Elle change le point de vue étroit de la sensation. Du même coup, elle fait apparaître à l'horizon de l'esprit l'idée d'être et avec elle tous les principes premiers : principe de contradiction, principe de substance, principe de causalité, etc. C'est l'enseignement de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bonaventure, de saint Thomas, de tous les Pères et Docteurs.

1. Homo enim per lumen intellectus agentis statim cognoscit actu prima principia naturaliter cognita. (*Comm. de an.*, 2, 11.)

Voilà comment la vérité traditionnelle a toujours persisté dans la philosophie catholique. Elle n'a fait que changer de forme et se préciser ; le fond a toujours été le même en substance. Nous en verrons encore d'autres exemples dans la suite de ce travail.

On s'est plaint souvent que la philosophie n'a rien de stable ni d'assuré ; qu'elle ne peut présenter aucun résultat définitivement acquis, comme le font les autres sciences; qu'elle ressasse perpétuellement les mêmes questions sans pouvoir s'arrêter à une solution fixe. Eh bien, voici une philosophie qui depuis deux mille ans n'a jamais varié dans ses points fondamentaux. Saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas ont connu et enseigné les mêmes doctrines. Ils les ont seulement développées peu à peu, de manière à leur donner une forme plus rigoureusement scientifique. Ne serait-ce pas que cette philosophie représente plus particulièrement la philosophie éternelle, *perennis quædam philosophia,* qu'invoquait Leibniz?

Nous remarquerons en outre qu'il est inexact de dire que les scolastiques se soient attachés à Aristote en dédaignant Platon. En réalité, toutes les grandes vues de Platon ont été conservées dans leur philosophie, complétées et couronnées par l'enseignement des Pères de l'Église. Mais ils ont trouvé dans Aristote une méthode excellente et ils l'ont appliquée pour formuler avec plus de clarté et de précision les données constantes de la philosophie traditionnelle.

VII

Dans la belle doctrine de la connaissance que nous venons d'exposer, y a-t-il donc quelque point dont on doive inférer cette théorie des idées intermédiaires, objet des attaques ironiques de Reid?

En ce qui concerne saint Anselme, nous ne voyons pas comment il aurait donné prise. Dans ce que nous possédons des travaux philosophiques du saint docteur, il n'est nulle part question de la manière dont s'opère la connaissance de la réalité présente. Ni pour la sensation, ni pour l'intelligence, il ne donne une théorie de la perception. Or la théorie des idées intermédiaires prêtée par Reid aux scolastiques est une théorie de la perception. Elle consiste à penser que nous ne percevons point l'objet extérieur lui-même, mais l'image qui le représente dans l'esprit [1].

Hauréau fait valoir un texte dont nous avons cité plus haut l'analogue : « Si je veux, dit saint Anselme, me représenter en son absence un homme qui m'est connu, je forme dans mon esprit une image semblable à celle que mon œil a reçue [2]. » Ceci, comme nous l'avons déjà remarqué, est peu scientifique. Saint Anselme ne paraît pas se rendre très bien compte de la

1. *Essais sur les facultés intellectuelles.* Essai 2, ch. VIII, Édimbourg 1785.

2. Cum cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis meæ in talem imaginem ejus qualem illam per visum ocularem attraxi. (*Monol.*, 13.)

différence entre l'idée et l'image. Toutefois nous n'y voyons pas la théorie des idées intermédiaires. Il ne s'agit pas ici de perception, mais de concept. Le texte allégué par Hauréau est tiré du *Monologium*. Or, dans le *Monologium*, saint Anselme ne s'occupe que du concept. Son but est de faire comprendre par une similitude la génération du Verbe divin. Cette génération ne s'explique point par analogie à la connaissance de l'objet, mais par analogie à la formation du concept.

La même observation doit s'appliquer à un autre texte qui pourrait aussi bien être invoqué à l'appui des assertions d'Hauréau. Dans un des derniers chapitres du *Monologium*, saint Anselme, revenant sur le sujet qui nous occupe, enseigne que si l'homme pense à quelque chose hors de lui, ce n'est point la chose même qui produit la notion, puisque cette chose n'est point présente au regard de la pensée. Ce qui produit cette notion, c'est l'image de l'objet, soit conservée dans la mémoire, soit formée au moment même dans le sens par l'objet présent [1].

On voit bien qu'il ne s'agit ici que de concept.

Relevons en outre la confirmation de ce que nous avancions plus haut que l'intelligence, d'après la théorie du docteur du Bec, ne forme que des concepts, puisque

1. Sed in hominis cogitatione cum cogitat aliquid quod extra ejus mentem est, non nascitur verbum cogitatæ rei ex ipsa re, quia ipsa absens est a cogitationis intuitu, sed ex rei aliqua similitudine vel imagine quæ est in cogitantis memoria, aut forte quæ tunc cum cogitat per corporeum sensum ex re præsenti in mentem attrahitur. (*Monol.*, 62.)

l'objet, même actuellement perçu par les sens, n'est pas en même temps présent à l'esprit.

Nous ne croyons donc pas que l'on puisse attribuer à notre docteur la théorie de la perception par des idées intermédiaires.

Mais il n'est pas sans intérêt d'étendre la question et de se demander si la théorie de la perception donnée par les scolastiques de la grande époque était réellement cette théorie, dite des idées intermédiaires.

Consultons saint Thomas qui est le plus grand organisateur du péripatétisme chrétien.

Assurément le Prince de l'école enseigne que tout acte de connaissance se fait à l'aide d'une forme déterminée qu'il appelle espèce [1]. C'est l'application aux facultés cognitives d'un principe général de sa métaphysique. Suivant cette métaphysique, dont on ne saurait méconnaître la profondeur, pour peu qu'on l'ait méditée, toute réalité implique deux éléments : une énergie qui pose sa réalisation et une détermination qui lui donne son caractère.

Dans la substance, cette énergie est l'être d'existence, la détermination est l'essence [2]. Dans les facultés, l'énergie est l'activité spécifique, la détermination est la forme ou le caractère de l'acte.

Il faut donc reconnaître, soit dans la sensation, soit

1. Omnis cognitio fit per formam. (*S. théol.*, 1, 12. 1.)

2. On peut se reporter au beau traité « De l'être et de l'essence », *De ente et essentia,* suivi du grand commentaire du cardinal Cajetan. Éd de Cosman Morelles, Paris, 1647.

dans la perception intellectuelle, deux choses : l'activité propre de la faculté, activité sensitive ou intellectuelle, d'une part; d'autre part, un caractère spécial qui détermine chaque acte en particulier, caractère que l'école appelait espèce sensible ou espèce intelligible, selon qu'il s'agissait des sens ou de l'intelligence.

Cette espèce, plus improprement image ou idée, est dite semblable à l'objet, en tant qu'elle établit la conformité entre l'acte de la faculté et son objet [1].

De là cet aphorisme fondamental dans la philosophie de l'école, que toute connaissance se fait par assimilation.

Ceci ne veut pas dire que la connaissance s'opère en saisissant la similitude de la chose reproduite en nous; ceci veut dire que l'acte par lequel nous connaissons se produit en conformité avec l'objet connu.

Ce n'est pas, à proprement parler, une explication de la manière dont nous atteignons l'objet; c'est une analyse poussée très avant de l'acte de perception. C'est, suivant le langage de l'école, la cause formelle intrinsèque de cet acte.

Mais cet acte a aussi une cause finale ou un terme. Il en a même deux.

Le premier terme, c'est l'objet connu. L'acte de perception est essentiellement dirigé vers cet objet. Il le vise et il est fait pour le viser.

Nous disons viser et non atteindre pour écarter l'idée

1. Forma secundum quam provenit actio est similitudo objecti. (*S. théol.*, 1ª, 85, 2.)

d'un contact physique qui n'est point dans la théorie scolastique. L'acte est immanent; il ne sort pas du sujet. Mais il a extérieurement un terme nécessaire qui est l'objet.

Le second terme, pour la sensation, c'est l'image que conserve l'imagination; pour l'intelligence, c'est le concept ou l'idée, que les docteurs appellent aussi le verbe. Le concept n'est point l'objet de la connaissance première; il en est le résultat. C'est une réalité psychologique qui conserve la trace de la perception et qui devient l'objet de la connaissance réfléchie.

Toute cette théorie peut se résumer en trois moments :

Premièrement une détermination est donnée à la faculté cognitive par un moyen quelconque, moyen qui varie avec la faculté en cause et la nature de l'être considéré;

Secondement, armée de cette détermination, la faculté émet l'acte qui perçoit l'objet;

Troisièmement, l'acte émis laisse dans la faculté une qualité qui en est le résultat, la trace et pour ainsi dire le témoin [1].

Où y a-t-il en tout cela l'indice d'idées intermédiaires?

Non seulement saint Thomas n'entend pas recommander le système des idées intermédiaires, mais ses déclarations l'excluent formellement.

1. Ces trois moments sont résumés dans le texte suivant du Docteur angélique : Existens in actu per hujusmodi speciem, sicut per propriam formam intelligit rem ipsam... ulterius intelligendo format in se ipso quandam intentionem rei intellectæ. (*C. g.*, 1, 53.)

Le système des idées intermédiaires impliquerait que l'idée fût connue d'abord et par elle l'objet, comme on voit une image dans un miroir pour juger par cette image de l'objet représenté. Or saint Thomas écarte très nettement l'idée de connaître comme par une sorte de miroir; il lui oppose expressément la manière de voir par le moyen d'espèces intelligibles[1] : « Voir les choses par leurs espèces intelligibles, dit-il, c'est les voir en elles-mêmes et dans leur propre nature [2]. » Au premier moment, ce n'est pas l'espèce que l'on voit, c'est la chose, c'est l'objet. L'espèce n'est connue qu'en second lieu par la réflexion[3]. Pourquoi cela? parce que l'acte de l'intelligence a un rapport naturel à l'objet[4], que ce rapport en est le fondement essentiel, tellement que s'il n'existe pas, s'il n'y a pas conformité actuelle entre l'intelligence et un objet actuellement existant, l'opération est impossible et l'acte de connaissance ne se forme pas [5].

1. *S. théol.*, 1ª, 56, 3.

2. Cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes est cognoscere eas in seipsis seu in propriis naturis. (*S. théol.*, 1ª, 12, 9.)

3. Species intellecta secundario est id quod intelligitur, sed id quod intelligitur primo est res. (*S. théol.*, 1ª, 85, 2.)

4. Habet relationem ad rem quæ intelligitur. (*C. g.*, 1, 53.)

5. Il y a quelque temps un correspondant du *Divus Thomas*, revue latine du thomisme, posait une question à propos d'un passage du commentaire de Cajetan sur la Somme, où ce profond docteur met comme condition de la connaissance la présence objective de l'objet. Qu'ajoute cette présence objective? demandait le correspondant.

La réponse est dans l'observation ici rappelée de saint Thomas. Il faut pour la connaissance assimilation réelle et actuelle. Cette assimilation n'est réelle et actuelle que par l'existence actuelle de l'objet dans la nature des choses.

C'est ainsi que saint Thomas explique que les anges, bien qu'ayant *a priori* les formes de tout ce qu'ils peuvent et doivent connaître, ne connaissent pas cependant les objets futurs qui répondront à ces formes. Il manque une condition essentielle de la connaissance. L'objet n'existant pas encore, il n'y a pas assimilation actuelle entre le connaissant et le connu.

Aussi saint Thomas répète-t-il en cent endroits que nous connaissons des choses hors de nous [1], que ce que nous connaissons par l'intelligence ce sont les natures réellement existantes hors de l'âme; par les sens, ce sont les corps réellement existants hors de l'âme [2].

On dispute beaucoup aujourd'hui pour savoir si nous connaissons les choses hors de nous, ou si nous ne les connaissons qu'en tant qu'elles sont en nous. Voici un passage où le Prince de l'école a marqué, avec une grande précision et une parfaite clarté, la vérité sur cette question, embrouillée à plaisir par les philosophes contemporains. « Connaître quelque chose en tant qu'il existe dans le connaissant a un double sens, dit-il. Dans un sens on entend ces termes comme s'appliquant à la chose connue. Ainsi entendue la proposition est fausse. Celui qui connaît, ne connaît pas toujours l'objet en tant qu'il existe dans le connaissant. Ainsi l'œil ne connaît pas la pierre en tant qu'elle existe dans l'œil;

1. Cognoscimus etiam ea quæ sunt extra nos. (*S. théol.*, 1ª, 84, 2.)

2. Id quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam, sicut etiam et res extra animam existentes visu corporali videntur. (*C. g.* 2, 75.)

mais par la forme de la pierre qu'il a en soi, il connaît la pierre en tant qu'elle existe hors de l'œil. Même si le connaissant connaît l'objet en tant qu'il existe en lui connaissant, il ne l'en connaît pas moins en tant que cet objet existe au dehors. Ainsi l'intellect connaît la pierre en tant que celle-ci existe en lui-même, par cela qu'il sait qu'il connaît, mais il connaît aussi l'être de la pierre dans sa propre nature.

« Dans un autre sens, s'il s'agit du mode de connaître, il est parfaitement vrai que le connaissant ne connaît l'objet qu'en tant qu'il l'a en soi. Plus l'objet est parfaitement dans le connaissant, plus parfaite est la connaissance » [1].

Il nous semble que ce texte explique très nettement le point de vue du Docteur angélique et fixe avec beaucoup de netteté le sens de cet aphorisme, dont on a

1. Sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum quod hoc adverbium *sicut* importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ, et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente. Oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo, sed per speciem lapidis quod habet in se cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem, sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere, sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura.

Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium *sicut* importat modum ex parte cognoscentis, verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum secundum quod est in cognoscente. Quia quanto perfectius cognitum est in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. (*S. théol.*, 1ª, 14, 6.)

parfois abusé, que l'objet n'est connu qu'en tant qu'il est dans le connaissant. La connaissance va d'abord à l'objet en lui-même; ce qui lui est essentiel, c'est de saisir l'objet dans sa propre nature et sa propre existence. Ce n'est que secondairement et par la conscience que l'intelligence atteint la similitude de l'objet qui est dans la faculté. Mais cette similitude est la mesure de la connaissance parce que nous ne pouvons saisir l'objet qu'en proportion du degré auquel notre faculté s'assimile à lui.

Reid a mal compris la théorie scolastique, il a cru que l'espèce intelligible est une représentation de l'objet mise sous les yeux de l'intelligence au lieu et place de l'objet. Au contraire les grands scolastiques considéraient l'espèce intelligible non comme ce qui est connu, mais comme le déterminant qui fixe le degré auquel l'acte de connaissance pénètre l'objet.

La théorie de l'école n'a donc aucun rapport avec la théorie dite des idées intermédiaires.

Est-ce à dire que cette théorie explique parfaitement l'acte de connaissance sans laisser aucun nuage? Nous sommes loin de le prétendre. Comment le simple fait de l'assimilation d'une faculté interne à un objet externe nous constitue-t-il connaissant sa réalité? Il faut le répéter ici, une telle théorie est une analyse métaphysique de l'acte plutôt qu'une explication de sa portée. Nous pouvons observer et décomposer les faits, mais notre analyse ne donne que des éléments morts; elle n'atteint pas le mystère de la vie. Partout le comment

des choses nous échappe. Les savants ont beau creuser des problèmes, ils ne font que mettre au jour de nouveaux problèmes. Un jeune et vaillant philosophe le disait dernièrement avec beaucoup de sens : « Rien ne prouve que notre intelligence égale l'étendue des choses [1]. » Nous ajouterions volontiers : tout prouve qu'elle ne l'égale pas. Notre raison est comme une lumière qui brille dans un lieu obscur. Elle éclaire un certain espace; au delà sont les ténèbres infinies.

1. M. Goblot, *Revue de métaphy. et de morale*, mai 1898.

CHAPITRE VII

DE LA VÉRITÉ

L'intelligence est faite pour la vérité; elle mène à la vérité. Qu'est-ce que la vérité? Saint Anselme a traité cette seconde question dans un dialogue écrit à une époque mal précisée, qui paraît cependant postérieure à la publication du *Monologium*.

Nous ne serons donc point obligé dans ce chapitre, comme nous l'avons dû faire dans le précédent, d'inférer son opinion de textes isolés. Nous n'aurons qu'à l'écouter.

Le dialogue sur la vérité n'est point un traité complet analysant avec méthode les divers ordres de vérité et leurs différents caractères; ce n'est point non plus une critériologie ou démonstration de la vérité de la connaissance; c'est tout simplement un essai de définition de la vérité en général. Il n'y faut pas chercher autre chose.

Ce sujet est assez étendu par lui-même.

Dans le chapitre précédent, à propos de la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, nous avons vu saint Anselme s'élever aux plus hautes conceptions où puisse atteindre l'esprit humain; dans celui-ci, nous

allons voir le moine d'Occident, formé par la dialectique de l'école, se jeter dans les raffinements les plus subtils de la logique.

Examinons donc, avec lui, ce qu'est la vérité, où est la vérité, comment on arrive à la vérité.

I

Qu'est-ce que la vérité?

Il semble qu'il ne soit pas bien difficile de le savoir. Le vrai est ce qui est, a dit depuis longtemps saint Augustin [1]. Mais, en philosophie, les choses présentent toujours des aspects multiples. Le vrai est ce qui est, ceci peut s'entendre de deux manières : On peut vouloir dire que le vrai est ce qui existe effectivement, c'est la vérité des choses ou la vérité ontologique. On peut aussi vouloir dire que le vrai est la notion conforme de ce qui est réellement, c'est la vérité de la connaissance ou vérité psychologique.

Chaque philosophe considère plus particulièrement l'une ou l'autre de ces vérités, selon la tendance de son esprit ou l'objet qu'il a en vue.

Saint Augustin, le vrai maître de saint Anselme, s'était préoccupé surtout de la vérité ontologique. Il enseignait que les choses sont vraies par leur être même; elles sont vraies en tant qu'elles sont et dans la mesure où elles sont [2]. Elles ne sont en effet qu'en tant

1. Verum mihi videtur esse quod est. (*Solil.*, 2, 5.)
2. Vera in tantum vera sunt in quantum sunt. (*De verâ Rel.*, 36.)

qu'elles reproduisent un type créateur, un de ces types dont nous avons parlé plus haut[1]. Elles ont en Dieu leur modèle original et ne sont produites par Dieu que pour s'y conformer.

Cette vérité est dans les choses mêmes. Saint Augustin va jusqu'à insinuer que les choses pourraient être vraies alors même qu'elles ne seraient connues par aucune intelligence. N'y eût-il aucun esprit pour la contempler, la réalité n'en serait pas moins vraie par elle-même; il suffit qu'elle soit[2].

La définition de la vérité ontologique par saint Augustin a été conservée dans l'école. Saint Thomas enseigne que la vérité est un caractère de l'être qui le suit partout. Il se rencontre dans la chose précisément au même degré que l'être. L'un se prend pour l'autre; en langage de l'école, le vrai est adéquat à l'être : *verum et ens convertuntur*. Qui a l'être est par là même vrai; qui est dit vrai est dit par là même réel.

Mais saint Thomas n'admet pas, comme saint Augustin, l'indépendance absolue du vrai et de la connaissance. Il n'est pas nécessaire, sans doute, pour qu'une chose soit vraie, qu'elle soit connue de quelque intelligence créée. Mais puisqu'il est nécessaire, saint Augustin l'a reconnu, qu'elle reproduise un type créateur, et puisque ce type créateur ne peut exister ailleurs que dans l'intel-

1. In tantum autem sunt in quantum principalis unius similia sunt. (*Id.*)

2. Si dicis nihil verum per se non times ut sequatur ut nihil sit per se... nec fieri potest ut per seipsum, id est sine cognitore, lignum sit et verum lignum non sit. (*Soli.*, 2, 5.)

ligence divine, la chose n'est vraie que par sa conformité à l'idée qu'en conçoit cette suprême intelligence. Cette idée détermine ce que la chose doit être. La vérité ontologique consiste par conséquent dans un rapport de la chose réalisée à l'intelligence divine [1].

La chose est vraie encore en tant qu'elle est intelligible, susceptible d'être connue par quelque intelligence.

C'est aussi la vérité ontologique que saint Anselme a cherché à définir. Mais il a procédé d'une manière assez particulière. Il est parti de la vérité logique ou vérité de l'énonciation, pour arriver à la vérité des choses.

On reconnaît bien là l'écolâtre chargé d'enseigner le *trivium* et le *quatrivium*.

Saint Anselme pose d'abord qu'une proposition est dite vraie, quand elle dit bien ce qu'elle doit dire. C'est ce qu'il appelle la rectitude de l'énonciation. Il entre dans une distinction assez subtile entre ce que l'énonciation est faite pour signifier et ce que l'on a voulu lui faire signifier. La proposition est vraie quand elle signifie ce qu'elle est faite pour signifier.

Ainsi la vérité de la proposition consiste dans la rectitude de l'énonciation.

Mais on applique le mot vérité à d'autres cas.

Nous lisons, par exemple, dans l'Écriture que le démon a perdu la vérité. Qu'est-ce à dire? Il n'a point perdu

1. Res naturales dicuntur esse veræ secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divinâ. (*S. Théol.*, 1ª, 16, 1.)

assurément la connaissance naturelle qu'il avait des choses. Son intelligence est restée entière. Mais il est sorti de la bonne voie; sa volonté s'est trouvée faussée, tournée vers le mal. C'est encore un manque de rectitude qui se trouve indiqué ici, la rectitude de la volonté.

« Celui qui fait la vérité, dit Notre-Seigneur dans l'Évangile, va vers la lumière. » Quel est celui-là? C'est évidemment celui dont la conduite est bonne, qui garde en toutes choses une intention droite, dont les actions sont toujours ce qu'elles doivent être. En un mot, faire la vérité, c'est agir avec rectitude.

Ainsi, parcourant tous les emplois du mot vérité, saint Anselme trouve en tous une marque commune. Toujours le mot vérité désigne la rectitude[1]. Il indique qu'une chose est ce qu'elle doit être.

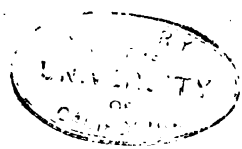
Toute chose est vraie parce qu'elle est ce qu'elle doit être : autant dire qu'elle est vraie par son essence, car c'est par son essence qu'elle est ce qu'elle doit être, ce que la souveraine intelligence en a conçu[2].

Nous rejoignons saint Augustin; mais après quel détour!

Ainsi la vérité des choses, dit saint Anselme, est leur rectitude. Mais la rectitude est un caractère générique. Elle se dit de choses très diverses. La justice est appelée aussi rectitude; elle est fort différente de la rectitude

1. Veritatem rerum esse rectitudinem. (*De Veritate*, 7.)

2. Est igitur veritas in omnium quæ sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt. (*Id.*)



de l'énonciation. Il faut donc indiquer une différence spécifique entre toutes ces rectitudes.

Notre docteur, après une discussion très subtile, conclut que la justice est la rectitude de la volonté conservée pour elle-même [1]. La vérité, au contraire, est la rectitude de toutes choses envisagée par l'esprit. La justice est dans la volonté, la vérité est dans la signification. Dans un sens large toutefois, la vérité est le genre suprême qui comprend toutes les rectitudes; c'est pourquoi nous avons vu la rectitude de la volonté appelée aussi vérité.

Les sens ne saisissent point la vérité, ainsi que nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Ils sont simplement vrais en tant qu'ils font ce qu'ils doivent, les circonstances étant données. L'intelligence seule saisit la vérité. Nous arrivons donc à définir la vérité : la rectitude des choses saisissables par l'intelligence seule [2].

Cette définition appartient bien en propre à saint Anselme. Il ne l'a trouvée dans aucun des auteurs qu'il avait sous la main. Saint Augustin semble, il est vrai, assimiler dans quelques passages la vérité au bien ou à une loi [3], ce qui la rapprocherait de la justice. Il ne paraît pas toutefois que ces remarques jetées en passant aient pu donner au docteur du Bec l'idée d'une analyse si spéciale. Nous croyons plutôt qu'il l'a puisée dans

1. Justitia est rectitudo voluntatis propter se servata. (*De Veritate*, 12.)

2. Veritas est rectitudo solâ mente perceptibilis. (*De Veritate*, 11.)

3. Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem in quâ cernitur et tenetur summum bonum. (*De lib. arb.*, 2, 9.) — Legem quæ veritas dicitur. (*De verâ Rel.*, 30.)

ses préoccupations morales et religieuses, ainsi qu'en témoignent les exemples tirés des livres saints.

Si cette définition de saint Anselme n'a pas eu d'antécédent, elle n'a pas été non plus conservée dans l'école. Saint Thomas l'a citée, non sans quelque dédain [1]. Nous ne la voyons pas employée par les scolastiques postérieurs.

Saint Anselme s'est laissé trop entraîner par ses préoccupations théologiques. Le mot vérité est employé dans les livres saints en un sens tout spécial et qui n'a qu'un rapport lointain avec son acception philosophique. La vérité dans l'Évangile est une vérité morale; la conformité de notre conduite à notre nature et à la volonté de Dieu sur nous. Cette conformité est dite vérité par N.-S. Jésus-Christ parce qu'elle repose sur la connaissance de la vérité surnaturelle que Dieu nous révèle et parce qu'elle nous met vis-à-vis de Dieu dans la vérité de notre situation.

Ce sont des considérations qu'il n'y a pas lieu d'introduire dans une thèse philosophique. Pour vouloir en tenir compte, saint Anselme est arrivé à une définition de la vérité, non pas fausse, mais par trop vague. Il a négligé ce précepte de logique de définir par le caractère essentiel et non par des propriétés secondaires. Que la vérité soit une rectitude, nous l'accordons sans peine; mais ce n'est pas là son caractère essentiel, celui qui la constitue proprement comme vérité. Les

1. Quædam definitio Anselmi. (*S. Theol.*, 1ª, 16, 8.)

choses sont vraies surtout par leur intelligibilité et leur rapport avec l'intelligence.

C'est ce que saint Thomas a parfaitement mis en lumière. Ce grand docteur, à la suite d'Aristote et à l'encontre de saint Augustin et de saint Anselme, s'est préoccupé avant tout de la vérité psychologique. Son premier et son principal souci, c'est la vérité de la connaissance. Ce qu'il appelle par excellence vérité, c'est la vérité connue, la vérité consciente[1]. Cette vérité-là est dans l'intelligence seule, en tant que l'intelligence a la propriété de se conformer aux choses.

De cette manière de voir saint Thomas tire une définition de la vérité bien plus parfaite que celle de saint Anselme : « La vérité, dit-il, est l'équation entre l'intelligence et la chose[2]. » Cette définition s'applique à tous les ordres de vérité. Elle convient évidemment à la vérité de la connaissance ; mais elle convient aussi à la vérité des choses, puisque cette vérité consiste dans la conformité des êtres au type que l'intelligence divine a conçu. Elle convient encore à la vérité logique que l'on peut appeler la conformité de l'énonciation à la chose signifiée. Elle est donc à la fois très générale et très précise, indiquant bien le caractère essentiel de la notion définie et s'étendant à toutes ses applications.

1. Veritas potest esse ut cognitum in cognoscente quod importat nomen veri. (*S. Theol.*, 1ª, 16, 2.)

2. Veritas est adæquatio rei et intellectus. (*S. Theol.*, 1ª, 16, 1.)

II

Saint Anselme s'est montré un peu faible dans la définition de la vérité; mais le voici qui va déployer de nouveau les ailes de son génie contemplatif pour remonter jusqu'à la source première de la vérité. Pourquoi les choses sont-elles vraies? D'où leur vient la vérité? Où est la vérité première et fondamentale? Il va répondre à ces questions avec une hauteur de vues qui n'exclut peut-être pas toute critique, mais qui l'égale aux plus grands philosophes.

Il remarque dans la vérité, même cette pauvre petite vérité qui nous est communiquée ici-bas, un caractère spécial qui décèle sa noble origine : elle est éternelle. Ce qu'on a affirmé une fois légitimement est toujours vrai. Les vérités nécessaires sont immuables; elles ne dépendent ni des temps ni des lieux. La vérité même contingente, la vérité de fait, une fois le fait acquis, est éternellement vraie. S'il est vrai que Socrate a bu un jour la ciguë, il sera éternellement vrai que tel jour Socrate a bu la ciguë. Soit avant, soit après, dans tous les âges passés, dans tous les temps à venir, celui qui dirait que Socrate n'a pas bu la ciguë, s'écarterait de la vérité. Le fait passe, il n'a l'être pour ainsi dire qu'à la volée; mais il marque une trace éternelle.

Tels les enfants de quelque grand personnage que la rigueur du sort a dépouillés de leur haute position, se retirent dans un village, loin de la ville où a brillé leur

père. Ils demandent leur subsistance aux plus humbles travaux. Mais à la finesse de leurs traits, à la distinction de leur manière, à la dignité de leur allure, on reconnaît la haute origine qu'ils n'osent plus avouer.

Saint Anselme avait été frappé de ce caractère; il s'était dit que, pour qu'une affirmation une fois posée fût toujours vraie, il fallait qu'elle eût un fondement éternel [1].

Où peut être ce fondement? Il ne saurait être dans notre esprit faible et mobile. La vérité qui ne change pas dépasse l'esprit qui change [2] : c'est une remarque de saint Augustin. Ce fondement n'est pas dans le fait lui-même qui s'évanouit en même temps qu'il paraît. Il n'est dans rien qui ait commencement ou fin; la vérité n'a ni commencement ni fin [3]. La vérité ne peut donc avoir son fondement que dans l'être qui est toujours, qui est au-dessus de tous les temps, et dans lequel toutes choses ont leur source.

La vérité est dans les choses et nous la saisissons dans les choses; mais, à proprement parler, elle n'appartient pas aux choses. Elle est dans les choses l'effet de la souveraine vérité qui produit tout et éclaire tout [4]. Il n'y

1. Veritas orationis non semper posset esse, si ejus causa non semper esset. (*De Ver.*, 10.)

2. Hæc lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana, cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem quæ veritas dicitur. (*De vera Relig.*, 30.)

3. Impossibile est vel cogitare quod veritas principium aut finem habeat. (*Monol.*, 18.)

4. Cum veritas quæ est in rerum existentiâ sit effectus summæ veritatis. (*De Verit.*, 20.)

a qu'une seule et fondamentale vérité. Cette vérité est en Dieu; elle est Dieu même : Dieu qui, selon saint Augustin, est cette sagesse primitive et très simple contenant les inépuisables trésors de l'intelligibilité [1]. Et se laissant ravir à l'enthousiasme que lui inspirent ces hautes pensées, saint Anselme s'écrie que celui qui a vu la vérité a vu Dieu [2].

Nous avons déjà remarqué que saint Thomas ne se laisse pas ainsi entraîner, que pour lui la vue de la vérité n'est pas la vue de Dieu, mais la vue des raisons éternelles reflétées dans notre intelligence. Il est toutefois d'accord avec saint Anselme que Dieu est la première et suprême vérité, en tant que son intelligence est parfaitement conforme à son être, qu'elle est cet être même [3], que toutes choses sont vraies par cette première vérité, parce que leur être est un reflet de la pensée divine [4].

Saint Thomas n'admet pas non plus qu'à proprement parler toute vérité soit éternelle. Il convient bien qu'il y a une vérité éternelle qui contient les vérités créées et il accorde que cette vérité éternelle suppose une intelligence éternelle. Mais il ne veut pas affirmer purement et

1. Neque enim multæ sed una sapientia est in quâ sunt immensi quidam atque infiniti thesauri intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles et incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium. (*De Civit. Dei*, II, 10.)

2. Si vidit veritatem vidit te. (*Prosl.*, 14.)

3. Esse ejus non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est suum intelligere. (S. Th., 1ª, 16, 5.)

4. Sunt vera unâ primâ veritate cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. (*Id.*, 6.)

simplement que les vérités contingentes soient éternelles. Elles sont sans doute éternelles dans la pensée divine qui voit tout du haut de son immuable existence [1]. Elles ne le sont point dans notre pensée soumise à l'ordre du temps. Sans doute l'affirmation d'un fait légitimement posée est toujours vraie. Toutefois elle n'est pas vraie de la même manière par rapport au présent, au passé ou au futur. Il n'est donc pas rigoureusement exact de la dire immuable et éternelle.

Il est peut-être à regretter que saint Thomas coupe ainsi les ailes à la dialectique transcendante de son prédécesseur. Cependant il est incontestablement plus scientifique.

Et pourtant, le Prince de l'École n'a-t-il pas été cette fois bien sévère? car enfin la vérité de fait reste toujours vraie de quelque manière. Ce qui change, c'est le rapport au temps où le fait s'est accompli. Ceci est relatif à notre point de vue personnel, mais le fait en lui-même est acquis à tout jamais, parce qu'il tient par son fond à l'être qui est éternel.

III

Il nous reste à examiner la troisième question qui est fort intéressante : Comment, suivant saint Anselme, arrivons-nous à la vérité?

1. Ab æterno non fuit nisi una veritas quæ divina cognitio fuit de rebus pluribus futuris in tempore. (*De Verit.*, 4, ad 9m.)

On connaît la formule du saint docteur : *credo ut intelligam,* croire d'abord, comprendre ensuite. L'autorité acceptée comme base première; puis le raisonnement pour comprendre ce que l'autorité a enseigné.

Saint Anselme va même plus loin. Il ne veut pas que l'on raisonne pour arriver à croire. Au contraire, il est convaincu que, si l'on ne croit pas d'abord, on n'arrivera pas à comprendre[1].

Ces assertions semblent bien peu scientifiques. Quel sens faut-il leur donner? Quel sens comportent-elles dans la tradition catholique?

Saint Augustin avait dit bien avant saint Anselme : *credo ut intelligam,* il faut que je croie pour comprendre. Mais il avait fait une réserve fort importante; il voulait que l'autorité s'appuyât d'abord sur la raison. Il faut examiner à qui l'on croit et pourquoi l'on croit. Un certain raisonnement se trouve donc au début de la foi.

De même saint Thomas enseigne que la foi est un don de Dieu, une grâce surnaturelle. Il faut la grâce de Dieu pour déterminer cet assentiment plein et entier que donne le fidèle à la parole divine. Mais l'intelligence a aussi sa part dans l'adhésion; il faut des motifs solides de croire. Saint Thomas déclare donc que rechercher les motifs de croire, ce n'est pas diminuer le mérite de la foi, c'est au contraire l'augmenter. Une foi plus éclairée, dans celui qui peut l'avoir, est supé-

1. Neque enim credo intelligere ut credam, sed credo ut intelligam, nam et hoc credo, quod nisi credidero non intelligam. (*Prosl.*, 1.)

rieure à la foi plus simple de celui qui ne croit que par tradition.

Saint Thomas reconnaît aussi qu'il y a des vérités que nous pouvons atteindre par la seule raison naturelle. Il range parmi ces vérités celles qu'il appelle préliminaires à la foi, *præambula fidei,* telles que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc.

Les plus grandes autorités de la philosophie traditionnelle sont donc fort éloignées d'entendre d'une manière absolue l'aphorisme de saint Anselme.

Mais celui-ci même donnait-il à son assertion toute la portée qu'on veut lui attribuer?

Consultons sa pratique. Nous voyons qu'il savait très bien déduire des raisons en dehors de toute donnée révélée. Le *Monologium* a été fait expressément pour établir l'existence et les attributs de Dieu par la raison seule. On pourrait même trouver que l'auteur a été trop loin dans cette voie, car il essaie de faire entrevoir par la raison seule le mystère de la sainte Trinité. Qu'est-ce aussi que le *Proslogium,* sinon un essai de démonstration de l'existence de Dieu pour l'athée, pour l'incrédule, pour celui qui ne croit pas?

Saint Anselme pensait donc bien que la foi n'était pas indispensable pour comprendre ses démonstrations, partant, pour arriver à la vérité philosophique.

Que voulait-il donc dire en avançant qu'il faut croire pour comprendre?

Il ne voulait point dire évidemment que la foi fût la base indispensable de tout raisonnement. Il voulait dire

ceci, qui est fort juste, que croire à la vérité est une disposition nécessaire pour la découvrir.

Cela est vrai dans tout ordre d'étude. Le disciple auquel on enseigne la géométrie ne la saura jamais, s'il s'imagine que son maître dit des choses en l'air, s'il ne croit pas que cette science qu'on lui enseigne renferme des vérités importantes. Il ne se donnera la peine d'approfondir que s'il est convaincu qu'on lui offre une science sérieuse et que, s'il ne comprend pas bien, c'est faute de préparation ou d'application.

Nous sommes tous, à vrai dire, dans le même cas. Si nous nous trouvons en présence d'un auteur d'une renommée universelle, pour les uns un Aristote, un saint Thomas, pour d'autres un Leibniz ou un Kant, quelque chose nous étonne-t-il d'abord, nous sommes convaincus que nous comprenons mal, que l'auteur avait de bonnes raisons d'affirmer ce qu'il avançait. A force de chercher ces raisons, nous finissons souvent par en trouver et nous arrivons à découvrir le fond du système de l'auteur. Les mêmes vues sont-elles présentées par un inconnu, nous passons avec indifférence, quelquefois même avec dédain.

Ce qui est vrai de toutes les sciences est plus vrai encore de la philosophie. La philosophie touche par une foule de points à la direction morale de la vie. S'il ne croit pas d'abord à la vérité morale, s'il n'est dans la disposition de l'embrasser sans réserve, le philosophe a toutes chances de s'égarer. Comment pourrait-il creuser une théorie avec toute la force de sa perspicacité et de son application, s'il apercevait au bout une conclu-

sion qui heurtât des passions vivaces ou des préjugés enracinés?

Il y a beaucoup d'hommes qui ne croient pas et qui déclarent avoir fait tous leurs efforts pour croire. Le disent-ils avec pleine franchise? Ce sont d'honnêtes gens; nous croyons volontiers à leur sincérité. Mais cette sincérité pénètre-t-elle tout à fait jusqu'au fond de soi-même? En fait, ces hommes attachent-ils une très grande importance à croire? Ils ont lu, disent-ils, et ils n'ont pas été convaincus. N'ont-ils pas lu par acquit de conscience? N'ont-ils pas lu pour dire qu'ils avaient lu? Ont-ils consulté sur les difficultés qu'ils rencontraient? Une telle lecture ne pouvait être utile. La vérité est femme; elle ne se donne complètement que si elle se croit sûre d'être aimée.

Voilà, croyons-nous, ce qu'a voulu dire d'abord saint Anselme, il a voulu dire que la foi en la vérité, la ferme volonté de l'embrasser quelle qu'elle soit, est la première disposition pour la bien saisir.

Il a voulu dire aussi que l'esprit humain est faillible, qu'il lui faut un guide sous peine de s'égarer tôt ou tard. Pour un païen, ce guide peut être Platon ou Aristote. Mais que sont Platon et Aristote vis-à-vis de la vérité absolue? Faillibles comme nous, un peu moins peut-être. D'eux à nous, par rapport à la vérité, il n'y a que la différence de la colline à la haute montagne par rapport à la distance du soleil. Pour nous, c'est beaucoup, sans doute; pour la vérité souveraine, c'est bien peu de chose.

Le chrétien a un guide plus sûr, puisque ce guide est la vérité même. Seule en effet la religion chrétienne

peut se prévaloir d'une manifestation historique de la vérité, ayant posé au milieu du monde une autorité infaillible. Cette autorité ne nous enseigne pas tout. Elle enseigne seulement ce qui est nécessaire à la vie morale et surnaturelle. Elle ne découvre pas toutes les sciences, mais certaines données fondamentales qui assurent notre conduite. Pour le reste, ce n'est qu'un garde-fou préservant des erreurs les plus dangereuses.

Qu'on ne nous parle point ici de préjugés. Le chrétien pleinement convaincu et fermement croyant n'a point de préjugés. On se plaît à le représenter comme toujours inquiet pour sa croyance. C'est une erreur. Précisément parce qu'il croit fermement, il n'a peur d'aucune vérité; il sait d'avance qu'aucune ne viendra le contredire. Si quelque théorie gênante passe pour vraie, quoique non absolument démontrée, il attend tranquillement que l'avenir fasse apparaître l'erreur. Si une vérité bien démontrée semble en désaccord avec ses croyances, il sait tenir compte des tournants de la route. Il sait qu'un jour ou l'autre, ses croyances et la vérité gênante s'accorderont dans une science plus complète. Voici dix-neuf cents ans que les docteurs chrétiens comptent sur ces retours de la science, et ils n'ont jamais été déçus.

Enfin, il est une partie du savoir à laquelle l'aphorisme de saint Anselme doit s'appliquer littéralement, c'est la théologie. Il est rigoureusement vrai que la théologie part des données de la foi, les prend pour acquises, les interprète et en déduit les conséquences. Les

vérités de foi sont la matière propre et le point de départ de la théologie ; elles sont pour elles ce que sont pour les autres sciences les faits et les axiomes. Le théologien, comme tel, n'a à s'inquiéter que d'une chose, à savoir si l'affirmation mise en avant émane de l'autorité compétente et légitime. Or, il ne faut pas oublier que ce point de vue devait surtout préoccuper saint Anselme. Il était par vocation prêtre et théologien. De même, les savants de son temps étaient avant tout théologiens.

A cette époque, la curiosité scientifique était encore nulle chez le grand nombre. Ceux qui étudiaient avaient pour la plupart en vue la science théologique. La philosophie était considérée comme la servante de la théologie, suivant l'expression alors en usage. Ceci ne voulait pas dire, comme on l'a compris plus tard, que la philosophie fût serve de la théologie, obligée de ne raisonner que sur son ordre et de lui soumettre toutes ses décisions. On voulait dire tout simplement que la philosophie est l'auxiliaire indispensable de la théologie. C'est en effet à l'aide des principes fournis par la philosophie que la théologie interprète les dogmes sacrés et en déduit les conséquences.

Les mathématiques ne sont-elles pas aujourd'hui le grand moyen de développement des sciences physiques? On pourrait dire, dans le même sens, et sans humilier en aucune façon les mathématiciens, que la science mathématique est la servante des sciences physiques.

Cet état des esprits au XIe siècle pourra faire comprendre que saint Anselme ait formulé son aphorisme principa-

lement en vue de la théologie. Que pour d'autres sciences cet aphorisme n'ait pas une application aussi absolue, cela est évident. Mais on n'était pas encore habitué à son époque aux précisions qui ont permis dans la suite de tenir compte de toutes ces nuances.

Telle est, à notre avis, la manière dont on doit entendre ce *credo ut intelligam* de saint Anselme qui a scandalisé tant de penseurs modernes.

CHAPITRE VIII

RÉALISME ET NOMINALISME

Voici le moment d'exposer cette grande controverse qui a rempli tout le moyen âge, à ce point que des historiens superficiels de la philosophie ont cru qu'elle était, à elle seule, toute la scolastique.

Nous voulons parler de la célèbre controverse des universaux, qui a divisé l'école en deux camps, les réalistes et les nominalistes, qui a souvent troublé la paix publique, qui a provoqué en certains cas les foudres de l'Église, et qui, à peine pacifiée pendant le grand siècle de la scolastique, a repris pendant les XIVe et XVe siècles et a finalement amené, avec le triomphe du nominalisme, la décadence de l'école.

Hauréau a fait de saint Anselme le chef des réalistes du XIe siècle. Nous croyons l'avoir établi plus haut, c'était un honneur immérité. Sans doute les tendances du saint religieux étaient réalistes ; mais, comme nous l'avons remarqué ailleurs, il ne s'est pas occupé directement de la controverse au point de vue philosophique.

Quelle est donc l'origine de cette fameuse querelle qui parut concentrer pendant des siècles tous les efforts des docteurs occidentaux? Nous en avons déjà dit quelque chose en parlant des écoles préscolastiques. Il est temps d'étudier plus complètement ce curieux problème.

I

Les premiers nominalistes furent, à bien dire, les sophistes grecs. Comme ils professaient qu'il n'y a pas de vérité assurée, qu'on peut aussi bien soutenir le pour que le contre, ils faisaient en fait de l'argumentation un jeu et du langage une phraséologie vide :

Sunt verba et voces prætereaque nihil.

Athènes était pour ces hommes, doués d'ailleurs d'un vrai talent, un excellent terrain d'opération. Leur prétention n'y paraissait nullement déplacée. Soumis à un gouvernement populaire, les Athéniens étaient surtout préoccupés d'éloquence politique et judiciaire. Dans cet ordre d'idées, il est certain que l'on peut facilement soutenir le pour et le contre. Saint Thomas lui-même a remarqué que, dans les choses pratiques, il y a rarement des raisons absolument décisives. La sophistique était utile aux jeunes Grecs qui avaient besoin de s'habituer à défendre des thèses opposées, selon la cause qui leur était confiée ou le parti dont ils avaient ac-

cepté les couleurs. Les sophistes étaient pour eux de très bons professeurs de rhétorique. Leur tort fut de s'attaquer à la science et de prendre pour sujet de leurs exercices des vérités philosophiques.

Était encore nominaliste, cet Héraclite qui enseignait qu'il n'y a que des phénomènes, que tout passe, qu'il n'y a rien dans l'univers de stable et de permanent.

Par contre, Platon fut franchement réaliste. Le premier, il distingua nettement les apparences sensibles qui passent et le fond permanent et spécifique des choses. Il exagéra même cette distinction, puisqu'il donnait aux types spécifiques, aux idées, suivant son langage, une sorte de réalité transcendante dont la nature n'a jamais été bien établie.

Aristote combattit les idées de Platon ou plutôt il corrigea ce qu'il y avait d'excessif dans l'enseignement de son maître. Il repoussa l'existence séparée des idées, mais il maintint la doctrine des types permanents. La forme, μορφή, qu'il appelle aussi idée, εἶδος, est-elle autre chose que ce type dont Platon aimait tant à parler? Seulement Aristote, au lieu de placer ce type dans une région mystique, le mettait tout simplement dans l'objet. Pour lui, c'était l'essence même de l'objet, multipliée autant de fois qu'il existe d'objets de même nature.

Aristote était-il donc réaliste? Cela ne nous paraît pas pouvoir faire doute, malgré l'avis contraire de quelques philosophes. On est réaliste du moment que l'on admet dans les choses un fond spécifique réel et réellement distinct des autres éléments qui constituent le sujet. La

forme d'Aristote est bien l'élément spécifique réellement présent dans la chose qu'il caractérise et réellement distinct de ses autres caractères. Cet élément est notamment distinct du substratum matériel, puisque l'un peut changer sans que l'autre change.

Toutefois Aristote a joint à cette doctrine une observation qui pour des disciples faibles métaphysiciens a embrouillé la question.

La forme est bien dans la chose; l'humanité est bien dans l'homme que je vois et c'est en voyant des hommes que je prends l'idée d'humanité. Cependant je puis réfléchir à cette idée indépendamment de tel ou tel homme, et alors je vois qu'elle peut s'appliquer aussi bien à celui-ci qu'à celui-là et à un nombre indéfini d'hommes possibles. Elle est, suivant l'expression d'Aristote, καθ' ὅλου, se disant de toute l'espèce. Les Latins ont traduit par le mot *universale,* universel. Qu'est-ce donc que cet universel? Est-ce une pure idée? Est-ce la forme même existant au-dessus des individus? Aristote décidait que cet universel n'est rien par lui-même qu'une abstraction tirée des particuliers : *universale aut nihil est aut posterius singularibus*. Remarque très simple et très juste, jetée à l'encontre de la théorie platonicienne, qui a donné lieu dans l'école à d'interminables débats.

Pure subtilité logique, dira-t-on. Ce serait juger bien superficiellement. La controverse prit en effet d'abord une forme logique, mais sous cette apparence modeste, elle contenait en germe toute une critique de la connaissance.

Si en effet l'universel n'est rien, s'il n'y a de réel que les individus, la science n'est rien et ne répond à rien. Il n'y a point de science des particuliers, dit Aristote lui-même. Que les faits se succèdent, que les individus passent, si ces faits et ces individus ne nous présentent rien de permanent, ce qu'est l'un ne saurait nous indiquer ce que sera l'autre. Plus de conclusion ferme, plus d'expérience qui puisse servir. Nous n'avons qu'à laisser passer le torrent des phénomènes. Le noumène n'existe pas, du moins il est insaisissable pour nous.

D'un autre côté, celui-là serait étrangement mystique, qui croirait à l'existence d'une humanité en général en dehors de tous les êtres humains, ou bien peu logique s'il admettait que cette humanité est en chacun de nous, telle qu'elle nous apparaît avec son caractère d'universalité.

Il faut que l'universel soit quelque chose d'autre que l'individu; il ne peut être quelque chose en dehors de l'individu. Comment sortir de là?

II

Les premiers commentateurs d'Aristote ne paraissent pas s'être préoccupés de la question. Porphyre, le premier, dans son introduction, Εἰσαγωγή, aux catégories d'Aristote, après avoir donné sa classification des universaux : genre, espèce, différence, propre, accident, qui peut passer pour un résumé des catégories, men-

tionna la question en passant sans donner de solution.

La manière même dont il posait le problème contribuait à l'obscurcir. Ainsi que nous le verrons plus loin, la solution à intervenir n'est pas exactement la même pour les diverses classes d'universaux.

Boèce, traducteur de l'introduction de Porphyre, émit son idée. Elle était plutôt réaliste. Il déclara que l'universel est dans l'objet en tant que réel, mais qu'en tant que conçu, il en est distinct. Solution juste d'une manière générale, mais qui laisse bien des doutes à résoudre. Comment se fait-il qu'une même chose soit particulière dans un cas et universelle dans un autre cas? Comment la connaissance peut-elle être vraie, si elle envisage sous un aspect ce qui existe sous l'aspect opposé?

C'est surtout après la restauration des études provoquée par Charlemagne que le problème des universaux passionna les écoles. On avait alors peu de livres. La psychologie n'existait pour ainsi dire pas. Ce qu'on savait de métaphysique et de théodicée était confondu dans la théologie. Toute la philosophie était réduite à la logique. La logique, formulée par le génie précis et vigoureux d'Aristote, laissait peu de place aux questions discutables. Cependant chaque professeur éprouvait une tendance fort naturelle à marquer son enseignement de son empreinte, à résoudre quelque problème que ses prédécesseurs n'avaient pas complètement éclairci. Ces professeurs pour la plupart n'étaient pas doués du génie créateur, mais ils avaient l'esprit passablement

aiguisé. Ils se jetèrent sur cette question que Porphyre avait laissée ouverte.

Ce ne fut d'abord pour eux qu'un problème de logique ou de grammaire. Le temps et l'étude se chargèrent d'en étendre la portée et d'en démontrer l'importance.

Nous avons vu que Fridugise, successeur d'Alcuin à l'école palatine, avait été le premier à toucher cette question. Il faut croire qu'il réalisait sans distinction toutes les conceptions de l'esprit, car il faisait des ténèbres une substance.

Après lui, Raban Maur fit une étude plus approfondie des universaux. Mais, comme nous l'avons indiqué au chapitre III, il considéra la question au point de vue purement logique. Il décidait, à ce point de vue, que les termes universels représentent des notions et non des choses.

Que visent ces notions dans le fait? La pensée n'a de valeur qu'autant qu'elle a pour terme un objet réel. A quel objet s'appliquent les notions universelles?

Raban Maur ne répondait point directement à cette question. Il se contentait de dire, après Boèce, que la division du genre en espèces s'applique à la réalité. Qu'est-ce donc qui, dans la réalité, constitue l'espèce ou le genre?

Heiric d'Auxerre voulut répondre. Il décida que la notion universelle n'est que la collection d'individus semblables. En quoi sont-ils semblables? Deux choses peuvent-elles être semblables sans avoir réellement quelque trait commun? Assurément, l'idée universelle

réfléchie, *cum intentione universalitatis,* ainsi que l'on s'exprimait au moyen âge, l'idée se forme par l'observation d'un caractère commun à une classe d'individus. Mais pour que ce caractère commun soit constaté, il faut qu'il existe. Pourquoi dès lors hésiter à dire que la notion universelle représente un caractère réel saisi dans les choses?

Cette hésitation était d'autant plus étonnante de la part d'Heiric qu'il professait très énergiquement l'objectivité de l'acte intellectuel : « ce sont des choses, disait-il, que la raison perçoit et discerne; l'intellect nous fait connaître les choses mêmes » [1]. Le particulier étant l'objet de la sensation, que resterait-il pour l'intelligence si l'universel n'était rien de réel?

A cette époque la raison philosophique était encore mal formée. Il ne faut donc pas s'étonner de voir un professeur, même réputé, se laisser conduire à des opinions disparates.

Son disciple Remi d'Auxerre s'appliqua sans doute au second point de vue du maître. Il fut nettement réaliste. Il enseignait que l'humanité est l'unité substantielle des individus humains. Platon même eût trouvé cela excessif.

En général les docteurs de cette première époque inclinaient au réalisme. Sont réalistes Gerbert, Fulbert

1. Res sunt quas animi ratione percipimus intellectuque discernimus; intellectu vero ipsas res addiscimus. (Glose sur l'introduct. aux catégories, f° 25, manuscrit de Saint-Germain.)

et Bernard de Chartres, Odon de Cambrai[1], Gauthier de Mauretanie, etc.

M. de Wulf paraît faire exception pour Gilbert de la Porrée, dont les opinions, dit-il, se rapprochaient de celles d'Abélard [2]. D'un autre côté le cardinal Gonzalez fait de Gilbert un pur réaliste [3].

Au reste tous ces vieux docteurs philosophaient un peu à tâtons. On trouve chez eux des textes dans des sens très divers.

Nous allons voir pareillement Guillaume de Champeaux, tout d'abord ardent réaliste, passer ensuite à une opinion que l'on pourrait dire presque trop modérée.

III

Ce personnage enseigna longtemps à l'école de Paris sur la montagne Sainte-Geneviève. Il fut ensuite évêque de Châlons. De lui date une ère nouvelle dans la controverse des universaux. Avec lui, on commence à débrouiller les confusions qui obscurcissaient les spéculations des premiers écolâtres.

Fut-il ce réaliste exagéré signalé par toutes les histoires de la philosophie du moyen âge? Il doit cette

1. Nous trouvons dans les œuvres d'Odon la proposition suivante : individua nihil habent substantiæ plus quam species nec aliud sunt substantialiter. (*De peccat. originali*, 2, 3. *Patrologie latine*, Migne, t. CLX.

2. *Hist. de la phil. médiévale*, Louvain, 1899.

3. *Hist. de la phil.*, vol. II, Madrid, Jubera, 1886.

réputation à Abélard. Il enseignait, d'après celui-ci, qu'une nature essentiellement la même se rencontre dans tous les individus de l'espèce, la variété n'étant que dans les accidents [1]. Comment cette nature est-elle la même? Est-ce comme formalité ou comme fait existant? Abélard ne nous a pas fait connaître sur ce point si important l'opinion du maître. La tradition porterait à croire que Guillaume de Champeaux l'entendait d'une même nature comme fait existant distinctement, ce qui serait certainement inadmissible.

Abélard avait-il donné une caricature de l'opinion du maître [2], ou bien les objections du terrible disciple ont-elles obligé le professeur à changer sa manière de voir? Toujours est-il que dans l'ouvrage qui nous reste de Guillaume de Champeaux, ouvrage intitulé *Sentences* [3], nous trouvons une opinion très différente.

Guillaume y enseigne la thèse que l'on a appelée indifférentiste, qui détrôna le réalisme absolu dominant jusqu'alors. Elle consiste à distinguer l'indifférence et l'identité. L'humanité, par exemple, est la même dans tous les hommes, en ce sens que tous sont hommes, et qu'au point de vue de leur nature spécifique, il n'y a entre eux aucune différence. Au point de vue de l'iden-

1. Eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis individuis inesse quorum solâ multitudine accidentium est varietas. (Abel. op., p. 5, éd. d'Amboise.)

2. Abélard se vantait d'avoir détourné les étudiants de la chaire de Guillaume de Champeaux.

3. Ce manuscrit, déposé à la bibliothèque de Troyes (n° 425), a été publié dernièrement par M. G. Lefèvre, dans son livre : *Des variations de Guillaume de Champeaux* Lille, 1898).

tité cette nature est autre dans chaque homme; l'humanité réalisée en Pierre n'est point l'humanité réalisée en Paul [1].

A cette thèse se rallièrent le plus grand nombre des docteurs de la fin du XIIe siècle, tels qu'Adélard de Bath [2], Jean de Salisbury [3], etc.

Ce n'était pas encore la solution rigoureusement juste, mais on en approchait.

IV

En même temps que le réalisme s'affirmait en se précisant, il se produisait un contre-courant en faveur du nominalisme. On en accusait Jean le Sourd, médecin, qui fut professeur à Chartres. Il eut pour disciple Roscelin. Nous n'avons plus aucun ouvrage de ces phi-

1. Vides duobus accipi modis secundum indifferentiam et secundum identitatem ejusdem prorsus essentiæ. Secundum indifferentiam, ut Petrum et Paulum idem esse diximus in hoc quod sunt homines, sed si veritatem confiteri volumus, non est eadem utriusque humanitas sed similis, cum sint duo homines. (Manuscrit de Troyes, q. 47.)

Dans l'étude fort intéressante qui précède la publication de ce manuscrit, M. Lefèvre considère ce texte comme exprimant une troisième opinion du maître. Guillaume de Champeaux aurait professé auparavant, à l'exemple de quelques-uns de ses prédécesseurs, la théorie indifférentiste pure qui respecte la réalité objective de l'universel. Ici le dernier membre de phrase semble compromettre cette réalité. (*Des variations de Guillaume de Champeaux.*)

2. Eidem essentiæ et generis et speciei et individui nomina imposita sunt, sed respectu diverso. (*De eodem et diverso.*)

3. Ratio ea apprehendit ut possit similitudinem rerum differentium tractare apud se. (*Metalogicus*, 2, 20, éd. Giles, Londres, 1848, reprod. dans la collection Migne, t. CXCIX.)

losophes. Il est donc fort difficile de juger si, dans leur pensée, les termes universels n'étaient que de simples étiquettes mises sur des collections d'individus, ou bien si ces penseurs ne faisaient que combattre les exagérations de certains réalistes.

Quoi qu'il en soit, les nominalistes eurent peu de succès à cette époque. Roscelin n'eut qu'un seul disciple célèbre, Abélard, et celui-ci modifia très profondément les idées du maître. Les nominalistes représentaient dans l'école le côté chagrin et critique. Les docteurs les considéraient comme compromettant la certitude de la science. De plus Roscelin eut la malencontreuse idée, imité en cela par Abélard, de mêler ses nouveautés à la théologie. Par là, il attira sur lui les foudres de l'Église, indifférente jusque-là à sa théorie des universaux. Le discrédit qui résulta de ses opinions téméraires en théologie retomba sur ses spéculations philosophiques.

V

Nous avons dépassé quelque peu l'époque où vécut saint Anselme. Nous y étions obligé pour donner un tableau complet du mouvement des esprits sur cette question si controversée des universaux. On peut conclure de cet exposé qu'au temps de notre saint docteur, la doctrine réaliste était la plus communément reçue.

Aussi saint Anselme se montra-t-il toujours franchement réaliste. Il aurait même été réaliste exagéré, s'il fallait prendre ses expressions au pied de la lettre. Mais

nous devons faire la part du manque d'exactitude du langage philosophique au XIe siècle.

Ainsi, nous trouvons affirmé dans le *Monologium* que toute substance est ou universelle, c'est-à-dire commune à plusieurs, ou individuelle qui possède avec d'autres une essence commune[1]. En pressant ces expressions, on en déduirait facilement l'opinion attribuée à Guillaume de Champeaux, première manière, que l'universel est une entité spéciale dont tous les individus d'une même espèce participent.

Voici qui ne corrige pas la proposition précédente, mais l'aggrave au contraire sensiblement : « Celui, dit le docteur du Bec, qui ne comprend pas comment plusieurs hommes sont spécifiquement un seul homme, ne comprend pas non plus comment plusieurs personnes dont chacune est Dieu sont un seul Dieu[2]. » Assimilation imprudente et qui favorisait les blasphèmes de Roscelin au lieu de les réfuter. C'est en assimilant pareillement l'unité divine à l'unité spécifique, que celui-ci concluait assez justement que, de même que l'homme spécifique n'existe pas, mais seulement des individus hommes, de même Dieu n'est pas une réalité unique, mais trois réalités distinctes, comme trois hommes ou trois anges.

1. Omnis substantia aut est universalis, hoc est pluribus essentialiter communis, aut est individua quæ cum aliis universalem essentiam communem habet. (*Monol.*, 27.)

2. Qui nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter comprehendit quomodo plures personæ quarum singula perfectus Deus est sint unus Deus? (*De fide Trinitatis*, 2.)

Saint Anselme fait bien observer que deux anges ne se disent pas d'une seule et unique réalité, comme les personnes divines [1]. La remarque est très juste; mais elle ne pouvait suffire à pallier un rapprochement malheureux.

Comme réaliste, saint Anselme devait admettre et admettait en effet des distinctions réelles. Il distinguait, ainsi qu'on l'a fait plus tard, l'essence des choses, leur quiddité selon l'expression scolastique, de leurs qualités et de leur étendue [2]. Il distinguait aussi de l'essence, qu'il appelait substance universelle, les circonstances qui déterminent l'individualité, chaque individu n'étant distinct d'un autre que parce qu'il présente une autre collection de propriétés [3]. Cette doctrine, reprise depuis par Orderic de Vital, nous paraît assez conforme à la manière dont saint Thomas entendait le principe d'individuation.

Il se représentait d'ailleurs exactement la manière dont il convient d'entendre ces distinctions. Il avait reconnu qu'elles ne sont pas une séparation d'être; que la qualité, pour être vraiment distincte de l'essence et autre chose qu'elle, n'en forme pas moins avec elle une seule entité, parce qu'elle n'a l'être qu'en elle et par elle. Ainsi la couleur est autre chose que le corps qui est coloré; mais elle n'a l'être que dans ce

1. *Id.* 3.

2. Quidquid est vel quale vel quantum est etiam aliud in eo quod quid est. (*Monol.*, 17.)

3. Hominum personæ diversæ sunt ab invicem quia uniuscujusque proprietatum collectio non est in alia. (*De proc. Spirit. sancti*, 28.)

corps et par ce corps [1]. Elle forme donc avec lui un seul tout, une seule entité, un seul être. Par ces vues, il était un précurseur du grand siècle de la scolastique. Dans la suite, les régents de l'école ont souvent oublié ces observations si importantes.

Saint Anselme admettait, bien entendu, avec toute la tradition, l'existence de l'universel dans l'intellect divin. C'est la théorie de l'exemplarisme que nous avons déjà signalée plus haut. Si le type essentiel se retrouve le même dans une foule d'individus, c'est qu'ils ont tous été établis par une intelligence suprême qui en trouvait en soi le modèle original. Toute la scolastique est pénétrée de cette pensée, que l'on a attribuée à Platon, mais qui était explicitement proposée par saint Augustin, quand il disait que tous les intelligibles ont leur première origine et leur premier type en Dieu [2]. Nous avons déjà rencontré cette théorie de l'exemplarisme à la base de la théorie de la connaissance intellectuelle. Elle est également un des fondements de la théorie de la création. Saint Anselme ne pouvait manquer d'y appuyer fortement. Il la rattachait à la génération du Verbe divin. Cette pensée de Dieu, principe et modèle de tous les êtres qu'il crée, est-ce autre chose que la parole divine [3], le Verbe divin par lequel tout est créé [4] et qui

(1) Color per corpus habet esse et non esse. (*De Verit.*, 13.)

(2) *Civit. Dei*, 11, 10.

(3) Ita rerum formæ quæ in ejus ratione res creandas præcedebant quid aliud quam rerum quædam in ipsa ratione locutio. (*Monol.* 10.)

4. Saint Jean, I, 3.

supporte le monde entier par sa puissance [1]. Ce verbe, cette parole originelle ne peut être une créature, car il n'y a rien de créé en Dieu. Elle est donc Dieu lui-même, le souverain Être [2]. Ainsi ces universaux dont nous cherchons la nature et l'origine ont déjà une première réalité en Dieu. Dieu les pense de toute éternité, en se pensant lui-même, les réalise dans le temps et nous donne de les voir dans leurs réalisations.

Tel est l'enseignement de saint Anselme sur les universaux, enseignement très élevé, très exact sur plusieurs points qui sont restés dans la tradition de l'école, mais un peu exagéré sur d'autres, parce que l'auteur s'est trouvé vivre à une époque où le problème n'était pas encore suffisamment éclairci.

VI

Ce n'est qu'au XIIIe siècle, notamment par les travaux d'Albert le Grand et de saint Thomas, que l'on est arrivé à résoudre ce difficile problème des universaux d'une manière définitive.

Ce ne sont pas les nominalistes qui en eurent l'honneur, comme paraissent le croire quelques historiens de la philosophie. A cette époque, les nominalistes étaient discrédités et tout docteur tenait à se dire réa-

1. Saint Paul, *Ép. aux Hébreux*, I, 3.

2. Hæc summi spiritus locutio, cum creatura esse non possit, non sit aliud nisi summus Spiritus. (*Monol.*, 29.)

liste. Ce sont les réalistes, qui, conservant leur foi dans l'objectivité de la connaissance intellectuelle, mais précisant davantage les conditions et les conséquences de cette objectivité, arrivèrent à formuler une solution exacte et parfaitement scientifique.

Il fallait auparavant que l'école fût arrivée à une connaissance plus complète des données fondamentales de la psychologie et de la métaphysique. Ces données ne furent bien connues et comprises qu'au XIIIe siècle, quand les grands traités d'Aristote furent répandus en Occident.

Il fallait préciser le sens du mot *universel*. Les premiers scolastiques confondaient sous ce vocable bien des choses disparates.

« Le terme universel, fait observer Albert le Grand, peut s'entendre de trois manières. Il peut signifier la nature simple et invariable en elle-même; il peut signifier la notion de l'intelligence; il peut enfin signifier ce qui est dans tel ou tel individu[1]. » De là, les scolastiques sont arrivés à distinguer trois sortes d'universaux : celui qu'on a appelé *universel ante rem,* la notion type conçue dans la pensée divine, l'*universel in re,* ce type réalisé dans les particuliers, et l'*universel post rem,* la notion conçue par l'esprit humain.

L'universel *post rem* est seul vraiment et formellement universel.

1. Universale habet triplicem considerationem, scilicet secundum quod est natura simplex et invariabilis, et secundum quod refertur ad intelligentiam, et secundum quod in isto et in illo. (*De Prædicam.*, tract. II, ch. III.)

L'universel *in re,* c'est-à-dire la nature elle-même, envisagée dans le particulier, indépendamment des autres caractères de ce particulier, n'est point en fait universel, bien que les scolastiques le désignent couramment sous ce nom. La conservation de cette expression, qui n'est juste qu'indirectement, prouve ce que nous disions plus haut, que toute cette théorie a été construite par des réalistes. L'universel *in re,* c'est la nature absolue constatée dans la chose en dehors de toute autre circonstance. D'elle-même, cette nature n'est, à proprement parler, ni particulière, ni universelle; l'un ou l'autre caractère lui vient des conditions où elle est réalisée. Dans le particulier, elle n'est universelle que fondamentalement et en puissance, en ce sens qu'elle n'a rien qui s'oppose à ce qu'elle soit réalisée dans un nombre indéfini d'individus. Dans l'intelligence au contraire et comme idée, elle est réellement et actuellement universelle, parce qu'elle représente indifféremment toute réalité de même nature, et parce que l'esprit, en réfléchissant sur elle, voit qu'elle peut s'appliquer à une foule d'individus. Les docteurs la disaient alors *cum intentione universalitatis,* considérée au point de vue universel.

Ces distinctions sont très nettement formulées au XIIIe siècle, ainsi qu'on peut le voir dans la *Somme théologique* du Prince de l'École [1].

1. Universale potest dupliciter considerari, uno modo secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis ... alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam. (1a, 85, 3). Saint

L'universel considéré comme tel est celui qu'Aristote déclarait postérieur à l'individu; il est un fruit de l'abstraction. L'universel réel fait au contraire partie de l'individu dont il est un élément constitutif.

Il fallait encore que l'on eût précisé avec soin quelles sont les distinctions réelles et quelles sont les distinctions de raison. On admettait, dans l'école thomiste, une distinction réelle entre la forme et la matière, entre la substance et ses facultés, entre l'essence et l'existence, entre la nature et les circonstances individuantes, etc. Mais la distinction entre la substance et ses attributs n'est qu'une distinction de raison. Il en est de même de la distinction entre le genre et la différence spécifique. Ceci est fort important, il en résulte que si l'universel que l'on a en vue est une essence spécifique, il peut être considéré, dans le sujet auquel il appartient, comme un caractère réel et distinct, ayant dans la chose une réalité vraie, bien que n'ayant point l'existence indépendamment d'elle. Il n'en saurait être de même si l'universel envisagé est un genre. Le genre n'a qu'une réalité fondamentale en tant que la nature des espèces réunies sous lui offre un fondement à les confondre dans une même classe.

Ainsi l'humanité, l'essence qui fait que l'homme est homme, est distincte dans tout homme de son existence, de ses facultés et de toutes les circonstances qui individualisent Pierre, Paul, Jean, etc. Mais cette huma-

Thomas n'avait pas à s'occuper dans ce passage du troisième universel, l'universel type dans la pensée de Dieu.

nité appartient au genre métaphysique animal. Cependant il n'y a pas, dans l'essence homme, deux caractères réels et distincts dont l'un représenterait le genre animal et l'autre la différence spécifique. L'homme est par toute sa nature essentielle à la fois animal et raisonnable. La distinction est obtenue par la réflexion de l'esprit, qui trouve dans la nature indivisible de la chose un aspect par lequel elle se rapporte au genre animal et un aspect par lequel elle en diffère.

On peut remarquer à ce propos que l'être d'essence divisé en catégories n'est point réellement distinct dans le fait de ces catégories. Il en est tout autrement de l'être d'essence et de l'être d'existence qui sont deux conditions réellement distinctes dans toute réalité créée.

Il n'y a donc point de réponse commune pour tous les universaux. S'il s'agit d'essences spécifiques, de facultés, etc., ce sont des réalités vraiment distinctes bien qu'existant comme caractères déterminant un seul et même acte d'être. S'il s'agit de genres et d'universaux analogues, ils n'ont dans l'objet qu'une distinction fondamentale.

Enfin il fallait préciser les divers sens du mot réel. Ceci avait été fait admirablement par Aristote. En introduisant dans l'individu une sorte de complexité, en y distinguant une foule de conditions, distinction nécessaire pour se rendre un compte exact de la nature des choses, Aristote avait bien remarqué que ces conditions n'ont point chacune une existence propre et distincte. Elles n'existent que de l'existence de l'en-

semble qu'elles concourent à déterminer. Seule, la substance première et individuelle est immédiatement et directement réelle parce que seule elle a l'être en propre. Les conditions qui la complètent sont aussi réelles, mais en ce sens seulement qu'elles appartiennent à une chose réelle [1]. Aristote et les grands scolastiques n'ont donc pas voulu multiplier les entités, comme on le leur a souvent reproché; ils ont voulu seulement détailler les caractères divers d'une même entité. Cette analyse des choses n'est-elle pas ce qu'il y a de plus scientifique? N'est-ce pas le seul moyen qui nous soit donné d'entrer dans les secrets de la nature que d'en envisager isolément les caractères variés? Si une nature est vraiment vivante, si elle est le théâtre d'une évolution permanente, il est impossible qu'elle ne comprenne pas dans son unité une foule d'accidents et de changements divers. La distinction de ces accidents est nécessaire à l'explication de sa vie. L'unité pure et simple n'est qu'une unité abstraite ou celle d'une nature morte.

On comprendra bien maintenant en quel sens il y a dans tout être créé des caractères réels et réellement distincts. Ils sont réels, car ils existent réellement dans un être réel. Ils sont réellement distincts, car réellement l'un n'est pas l'autre; mais ils existent tous dans la même entité; ils ne sont que les di-

1. Τὸ ὂν λέγεται πολλακῶς μὲν, ἀλλὰ πᾶν πρὸς μίαν αρχήν. Τὰ μὲν γὰρ, ὅτι οὐσία, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας. (*Met.*, 3, 2, éd. Firmin-Didot, Paris, 1854.)

vers degrés de détermination d'un même être. Ils se distinguent formellement, mais non existentiellement, si l'on permet ce barbarisme. Mais alors il n'y a aucune difficulté à ce que l'intelligence puisse non seulement en faire une analyse abstraite et théorique, mais même puisse constater et considérer chacun d'eux sur le vif, dans l'objet même où ils sont réels, indépendamment des autres caractères de cet objet[1]. Ils sont inséparables en fait, dira-t-on. Saint Thomas répond que l'intelligence peut très bien voir isolément telle chose qui dans la nature est inséparable de plusieurs autres. Les sens sont à cet égard dans les mêmes conditions. L'œil voit la couleur, qui pour les anciens docteurs était certainement quelque chose d'objectivement réel, et ne peut voir la résistance bien que la couleur ne puisse exister que sur un corps résistant. De même l'intelligence peut voir l'essence d'une chose sans en voir les circonstances individuelles, bien que les unes et les autres se rattachent au même acte d'existence. Cette faculté d'analyse et de séparation n'a rien de mystérieux. Elle résulte naturellement des aptitudes de chaque faculté. L'œil est approprié à saisir la couleur, mais non la résistance. L'intelligence est appropriée pareil-

1. Dans un traité précédent (*La Perception et la Philosophie thomiste*, Roger et Chernoviz, Paris, 1892) nous avons avancé que l'intelligence voit l'être dans le particulier et que cet être est fondamentalement universel. Voir l'universel ! cette idée a arraché des exclamations au rédacteur de la *Revue de Métaphysique et de Morale* qui rendait compte de notre étude. Il eût été moins étonné s'il eût connu la doctrine de l'universel *in re*, si familière aux scolastiques.

lement à saisir l'essence, mais non les caractères individuants, et, en la saisissant ainsi, elle met nécessairement en relief son aptitude à l'universalité.

Quelle sera donc la solution complète du célèbre problème des universaux? S'il s'agit de l'universel réel *in re,* de l'universel en tant que nature absolue, il faut répondre qu'il est réel, qu'il est l'objet propre de l'intelligence qui le perçoit dans les choses où il est réalisé; qu'il est réel toutefois, non comme une substance ou une entité ayant son existence propre, mais comme un caractère distinct appartenant réellement à quelque chose de réel.

En cet état, il est une véritable réalité, singulière en fait, non par quelque modification spéciale, mais par sa jonction dans l'être aux circonstances individuelles. Dans son caractère propre, il est fondamentalement universel, parce qu'il peut être reproduit, sans variante intrinsèque, dans une foule de particuliers.

S'il s'agit de l'universel proprement dit, de l'universel réfléchi, il faut répondre qu'il n'est qu'un concept de l'esprit et qu'il doit au mode suivant lequel il est saisi par l'esprit son caractère actuel d'universalité.

Telle nous paraît être la véritable solution du problème des universaux d'après les considérations exposées en divers lieux par le Docteur angélique.

Les premiers scolastiques n'ayant pas distingué les deux sortes d'universel, tombaient toujours dans l'un ou l'autre de ces inconvénients, ou de faire de l'universel une simple notion, paraissant sacrifier sa valeur ob-

jective, ou, en appuyant sur sa réalité, de paraître le réaliser avec son universalité.

VII

Ces nuances sont, on le voit, délicates. Il faut tenir compte de toutes; autrement le problème se heurte à une foule de difficultés.

Malheureusement, l'appréciation de ces nuances exige une aptitude métaphysique qui distinguait particulièrement les grands docteurs du XIIIe siècle, mais qui s'est affaiblie dans l'âge suivant. L'habitude de considérer le réel indépendamment d'une existence propre et distincte a dès lors fait défaut. Professeurs et élèves ont cherché quelque chose de plus accessible, de plus sensible. Il a fallu solidifier, pour ainsi dire, toute réalité dans des entités que l'imagination pût saisir. C'était figer la science et lui ôter toute souplesse et toute vie.

Le premier qui consacra officiellement cette tendance fut Duns Scot. Il enseigna qu'il n'y a de distinction réelle qu'entre les choses séparées ou au moins séparables en fait. C'était tuer du coup les plus intéressantes des analyses métaphysiques. Il ne restait plus, si on voulait les conserver, qu'à multiplier les entités. On n'y manqua pas, chaque donnée distincte devint une sorte de petit être ayant son essence et son existence à lui. L'individu ne fut plus, comme pour les scolastiques du grand siècle, un acte unique d'existence sous une hié-

rarchie de caractères subordonnés entre eux. On n'y vit qu'un composé d'actes distincts, quoique plus ou moins étroitement liés, plus ou moins solidaires.

Cet excès de réalisme, qui ne fut pas particulier aux scotistes, mais dans lequel beaucoup de thomistes se laissèrent entraîner, eut une conséquence inévitable, le retour du nominalisme.

Du moment que l'universel mettait le penseur en présence d'une sorte d'entité ou de fait relativement indépendant, il semblait trop absurde de considérer ce fait comme universel ou même comme étant le fondement d'une notion universelle. L'humanité conçue comme humanité, je prends encore ici cet exemple, malgré les objections que l'on pourrait opposer, parce qu'il est classique en scolastique, l'humanité, conçue comme un caractère spécial d'une certaine nature d'êtres, peut bien être envisagée comme indifférente à ses diverses réalisations ; mais il n'en est plus de même si nous l'envisageons comme un certain fait, une certaine entité existant dans Pierre ou dans Paul. La conséquence est que l'universel ne peut se trouver à aucun titre direct, ni indirect dans les choses. Il n'est plus qu'une vue de l'esprit.

Occam se chargea de tirer la conséquence.

Il enseigna, dans la même chaire où avait enseigné Scot, que l'universel ne répond à aucune réalité particulière, que le mot homme ne signifie rien autre chose que l'ensemble de tous les hommes, que la science ne s'occupe que des individus, que l'universel n'est qu'un mot,

au plus une conception de l'esprit applicable à tous les individus semblables.

Ce fut ce nominalisme, bien plus important que celui du XI siècle, qui amena la décadence de la philosophie scolastique, ruinant ses analyses, affaiblissant son objectivité et la réduisant à raisonner à perte de vue sur des données superficielles.

La renaissance du XVIe siècle n'y échappa pas complètement. Suarez n'hésite pas à dire que les nominalistes ne diffèrent des thomistes que par le langage. C'est sans doute que la manière dont il comprenait le thomisme le rapprochait du nominalisme.

Voilà donc une controverse, prenant son point de départ sur une question de logique, qui peu à peu envahit tout le domaine de la philosophie. Elle touche à la psychologie par la théorie de la connaissance ; elle touche à la métaphysique par la théorie des essences et par l'analyse de l'être.

Malheureusement, c'est une de ces questions où la science est, pour ainsi dire, dans un état d'équilibre instable. Veut-on pousser la science en avant et la faire progresser sans tomber dans l'idéalisme ou le matérialisme, il faut admettre les distinctions réelles et avec elles l'universel réel, l'universel *in re* dont nous avons parlé plus haut. Les profonds métaphysiciens, ceux qui ne confondent pas l'étude de la nature réelle et vivante avec des accumulations de procédés logiques, seront toujours portés à réaliser les universaux. Cependant la tendance du commun des hommes est de tout se repré-

senter sous la forme d'un fait, d'une entité tangible ; ils n'admettent volontiers que des individus. Les grands maîtres soulèvent un moment les intelligences secondaires; mais dès qu'ils disparaissent et que leur influence directe n'agit plus, celles-ci reviennent à leur point de vue naturel. Ainsi la science philosophique oscille entre le réalisme et le nominalisme. Réaliste avec Platon et Aristote, elle retombe dans le nominalisme des Académiciens et des Épicuriens. Réaliste avec la grande scolastique, elle est retombée avec Occam et les modernes. Cette difficulté à se maintenir dans les hautes régions de la pensée est une des principales raisons pour lesquelles la métaphysique a tant de peine à progresser et même à se maintenir.

CHAPITRE IX

DU COMPOSÉ HUMAIN

Jusqu'ici nous avons étudié la théorie de la connaissance et les questions qui s'y rattachent. Il est temps de rechercher la nature du sujet connaissant.

S'il est vrai que les caractères de nos facultés indiquent ceux du sujet, il faut s'attendre à ce que la nature de l'homme soit complexe. Nous avons trouvé dans l'homme deux facultés de connaissance étroitement unies, mais de valeur très inégale : l'intelligence et la faculté sensitive. L'intelligence très supérieure et immatérielle, bien que ne pouvant s'exercer sans la sensation ; la sensation, très complexe elle-même, à la fois active et passive, impliquant une immutation matérielle et une immutation spirituelle. Nous pouvons ajouter ici que la sensation ne va pas sans la vie. C'est précisément la modification produite dans l'état vital de l'organe qui amène la sensation.

De cette complexité intime, mais dont tous les éléments sont dans une étroite dépendance, la philosophie traditionnelle a conclu de tout temps l'unité essentielle de l'être humain. Cette doctrine a été résumée au

XIIIe siècle sous la célèbre formule : l'âme est la forme du corps. Mais la doctrine elle-même est beaucoup plus ancienne, ainsi que nous l'allons voir bientôt. C'est cette doctrine qui distingue principalement la philosophie traditionnelle des autres philosophies. C'est surtout en vue de cette doctrine que le Saint-Siège a provoqué la renaissance de la scolastique. Par elle aussi la psychologie de nos vieux docteurs est arrivée à un rapprochement bien remarquable avec les plus récentes constatations de la physiologie.

I

Avant d'examiner l'opinion de saint Anselme sur cette doctrine, il est indispensable de rappeler un principe métaphysique qu'elle suppose et auquel les philosophes modernes ne sont plus guère habitués. Ce principe est celui-ci : On peut concevoir des substances incomplètes, c'est-à-dire des substances ayant une nature propre, mais de telle sorte qu'elles ne peuvent exister que par leur union à une autre substance qui les complète.

En vertu de ce principe, les péripatéticiens scolastiques ont posé dans tous les êtres du monde physique deux éléments distincts qui ne sont réalisables que par leur union. Ils ont appelé l'un la matière et l'autre la forme. Chacun de ces éléments est comme une substance partielle et par leur union ils forment la substance complète des corps.

Ces noms, matière et forme, sont tirés, comme on le sait, d'Aristote. On pourrait les critiquer. Mais ils sont consacrés par l'usage dont ils ont reçu un sens beaucoup plus profond qu'il ne paraît d'abord.

La forme, μορφή, n'est pas simplement cette figure extérieure que semble désigner le mot. Ce mot s'applique, chez Aristote et les scolastiques, à l'essence de la chose et, nous l'avons déjà indiqué, à son type spécifique.

Tout corps, si brut qu'il soit, a au moins des activités chimiques et physiques. Ces activités ne doivent-elles pas découler d'un premier principe qui est la nature même du corps, son degré de perfection dans l'être? C'est ce principe, cette perfection fondamentale que les scolastiques appelaient la forme.

La philosophie moderne peut-elle bien objecter quelque chose contre cette conception?

Rien, dira-t-on; mais ce premier principe, c'est le corps lui-même, avec sa nature et son essence caractéristique. Il est inutile de faire intervenir un autre élément.

Tel n'était pas l'avis des scolastiques. Ils remarquaient que, dans tout corps, outre les propriétés spécifiques, il y a des propriétés générales, qui ne s'expliquent pas, ou du moins ne s'expliquent pas complètement par ses propriétés actives. Ces propriétés générales ont un caractère spécial, celui d'être passives; leur effet caractéristique est de soumettre les corps à leurs actions mutuelles. De là un lien entre les corps, la multiplicité des parties, la diffusion dans l'espace : d'un mot l'étendue.

Il y a là un principe nouveau très différent de celui qui préside à l'activité des corps. Aristote l'a appelé matière, ὕλη, parce que de même que le marbre ou le bronze se retrouve dans une foule de statues, indifférent par lui-même à la figure qui lui est imprimée, de même ce principe se retrouve dans tous les corps, quelle que soit la diversité de leurs natures particulières.

Tous les êtres du monde physique sont matériels, parce que tous sont étendus.

Il n'existe pas d'être qui n'ait que la matière, parce que l'étendue toute seule ne représente qu'un champ à l'activité. Sans un principe d'activité, il serait inutile ; il n'aurait pas de raison d'être.

Réciproquement la forme, du moins cette forme inférieure que nous connaissons, ne peut exister sans matière, parce qu'il est de sa nature d'exercer son activité dans l'étendue.

Cette théorie créée par Aristote était appliquée par lui à l'âme humaine. Dans l'homme l'âme joue le rôle de forme et est le principe de ses activités spécifiques.

Les scolastiques du XIIIe siècle ont suivi Aristote jusque-là. Ils ont ajouté toutefois que l'âme humaine n'a pas seulement des activités s'exerçant dans l'étendue. Par la connaissance intellectuelle, elle a une fonction qui n'a aucun rapport essentiel avec l'étendue; d'où cette conséquence : si la matière n'existe dans l'homme que par le concours de l'âme, l'âme humaine peut à la rigueur exister sans la matière [1].

1. Aristote avait bien soupçonné qu'il y a dans la pensée humaine quel-

Par cette remarque les scolastiques sauvegardaient l'immortalité de l'âme humaine, tout en reconnaissant son lien étroit avec la matière.

Quel est ce lien?

De tout ce qui vient d'être dit, il résulte que ce lien est la communauté d'une existence unique. Les deux éléments n'existent en effet que l'un par l'autre.

En outre, ces deux éléments représentent chacun un principe fondamental, origine de propriétés diverses et contribuant à déterminer le degré d'un être, à fixer son rang dans la hiérarchie des choses. Ils relèvent donc tous deux de la catégorie de substance. Ce sont deux substances incomplètes qui, par leur concours, forment une substance complète.

Leur union doit être dite substantielle.

II

Saint Anselme ne connaissait pas la doctrine métaphysique que nous venons de rappeler. Les ouvrages où Aristote l'avait ébauchée n'étaient pas entre ses mains; c'est seulement un siècle plus tard que la scolastique a adopté et développé cette théorie. Mais nous trouvons dans ses ouvrages le sens général de la thèse de l'École, c'est-à-dire une conviction profonde de l'unité

que chose de supérieur à toute puissance corporelle. Mais dans le vague de ses expressions, on peut soupçonner qu'il n'y voyait que la communication d'une nature divine, communication cessant à la mort de l'individu.

de l'être humain dans sa double nature matérielle et spirituelle.

Tout d'abord il déclare la nature humaine composée. En cela il reproduit l'opinion générale de toute la tradition catholique. L'homme, dit-il, est composé de deux natures, à savoir l'âme et le corps [1].

Mais quel est le mode d'union de ces deux éléments? Saint Anselme le considérait-il comme substantiel?

On n'en saurait douter, quand on le voit donner comme exemple de l'unité vraie le composé vivant et l'être humain :

« L'unité, dit-il, résulte de l'union des parties appartenant à un même prédicament, comme l'animal est composé d'âme et de corps, ou du rapport du genre avec la différence, tel que le corps et l'homme, ou de l'essence et de la collection des propriétés, comme Platon [2]. »

On le voit, l'unité de l'âme et du corps est rangée ici parmi les unités les plus fortes. Et comme nous avons vu ailleurs que, selon saint Anselme, c'est la substance qui a l'être et fonde l'unité de l'être en le communiquant à toutes les propriétés [3], nous pouvons conclure que, dans son opinion, le corps et l'âme sont un seul

1. Homo ex duobus naturis constat, ex anima et carne. (*Medit.*, 19.)

2. Unum non fit nisi aut compositione partium quæ sunt ejusdem prædicamenti, ut animal constat ex corpore et anima, aut convenientia generis et differentiæ unius aut plurium, ut corpus et homo, aut specie et proprietatum collectione, ut Plato. (*De Grammat.*, 2.)

3. Substantia principalem locum obtinet et est causa aliorum et habens ea, non ut indigens illis, sed ut se indigentia. (*De Gramm.*, 12.)

être, une seule substance totale, de même que Platon, dans son essence et ses caractères individuels, est une seule personne.

Et saint Anselme n'innovait pas, car déjà saint Augustin remarquait que l'âme a une force admirable par laquelle elle contient et fait vivre cet assemblage de ses membres auxquels elle est unie d'une manière ineffable, les ramenant à son unité [1].

On voit donc que l'idée de l'unité profonde de l'être humain était depuis longtemps dans l'esprit des docteurs avant que l'on eût trouvé, pour la préciser, la théorie de la forme et de la matière.

Cette théorie du reste n'eût pas étonné saint Anselme. Comme tous les anciens, il professait la doctrine des quatre éléments. Mais il pensait que ces éléments sont des formes diverses d'une nature commune, confuse, indéfinissable, qui serait le fond de tous les corps [2]. Cette pensée lui était venue de saint Augustin. Le grand évêque avait sans doute connu le système d'Aristote, mais il paraît avoir appuyé surtout sa manière de voir sur les premiers versets de la Genèse, représentant le premier état du monde physique comme un état diffus et informe.

Quoi qu'il en soit, l'opinion de ces deux docteurs

1. Mirabilis animæ vis est quæ illam compagem membrorum ineffabili permistione vitaliter continet et in quamdam sui moduli redigit unitatem. (*De Gen. ad litter.*, 3, 16.)

2. Quatuor elementa aliquo modo intelligi possunt sine his formis quas conspicimus in rebus formatis ut eorum informis aut etiam confusa natura videatur esse natura omnium corporum. (*Monol.*, 7.)

semble bien une reconnaissance implicite de la distinction dans les corps de la matière et de la forme.

Si telle est l'unité de l'être humain dans la chair qu'il vivifie, l'homme n'est-il pas un véritable animal? En effet, saint Anselme aussi bien que saint Augustin n'hésitaient pas à le définir : *un animal intelligent et mortel* [1]. Le genre métaphysique auquel l'homme appartient est le genre animal; la différence spécifique est d'être intelligent.

Cette définition est restée classique, sauf la caractéristique *mortel* qui est inutile étant déjà comprise dans la qualification *animal*.

Pourquoi donc s'est-on tellement inquiété dans ces derniers temps des classifications par lesquelles les naturalistes ont placé l'homme dans le règne animal? Linné l'avait fait autrefois sans provoquer de réclamation. Mais depuis, plusieurs naturalistes ont montré une tendance si fâcheuse à diminuer l'homme, à abaisser toute barrière entre lui et les animaux, à ramener la raison qui le distingue à un pur raffinement de la sensibilité, que les spiritualistes ont été naturellement portés à suspecter les classifications présentées par de telles mains.

Nous ajouterons que les principes sur lesquels sont établies les classifications en histoire naturelle ne sont pas tout à fait les mêmes que ceux qui dirigent les métaphysiciens. D'après ces principes mêmes, l'homme

1. Homo est animal rationale mortale. (Saint Augustin, *De Quant. an.*, 25. — Saint Anselme, *De Grammat.*, 21.)

a droit à une place à part. Il fait incontestablement partie du monde physique. Mais ce monde a été divisé en règnes dont chacun est caractérisé par une fonction nouvelle, inconnue aux règnes précédents. Le règne végétal a la vie que n'a point le corps brut, le règne animal a la sensibilité étrangère au règne végétal. Il paraît donc très naturel d'établir un règne humain si l'on veut constater l'avènement dans l'homme d'une faculté essentiellement différente de la sensibilité, l'intelligence, par laquelle il se distingue des animaux et les domine[1].

Le règne humain marque donc la vraie place de l'homme dans les tableaux d'histoire naturelle.

III

L'unité substantielle du composé humain a plusieurs conséquences. Saint Anselme connaissait la principale.

Cette conséquence est la présence de l'âme dans tout le corps. Puisque l'âme est une avec le corps, il faut bien qu'elle soit présente à toutes ses parties, car elles appartiennent toutes au corps au même titre.

Saint Augustin affirmait déjà au IVe siècle de l'Église

1. Cette gradation des êtres du monde physique est parfaitement marquée par saint Augustin au VIIe livre des *Confessions* : ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam, atque inde ad ejus interiorem vim cui sensus corporis exteriora annuntiaret et quousque possunt bestiæ, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam ad quam refertur judicandum quod sumitur a sensibus corporis. (*Confess.*, VII, 17.)

cette présence générale de l'âme : « L'âme, disait-il, est présente tout entière à la fois à toutes les particules du corps ». Il en donnait pour preuve que l'âme sent par tout le corps.

Saint Anselme répète fidèlement les mêmes affirmations[1].

En effet si l'âme est indivisible, ses facultés, dans leur nature radicale, sont simples et indivisibles comme elle. Sa faculté de sentir est donc tout entière partout où elle sent et l'âme est partout où sa faculté opère. Or il est d'expérience que l'âme sent par tout le corps.

Comment l'âme peut-elle être présente sur tant de points à la fois? C'est que par sa nature elle est sans rapport avec l'étendue; elle domine l'étendue, elle est en dehors de ses lois. Sa puissance n'est pas contenue dans un lieu particulier ni assujettie aux limites d'un lieu.

N'est-ce point la faire toute spirituelle après l'avoir faite plus haut aux trois quarts matérielle? Nullement. Si nous en croyons saint Thomas, le même privilège appartient à toute substance même purement corporelle. La substance matérielle a sans doute pour effet immédiat l'étendue, mais par sa nature propre elle est antérieure à l'étendue. Elle la produit; elle n'en subit pas les lois. Elle est tout entière sous la masse du

1. Anima singulis sui corporis particulis tota praesto est cùm tota sentit in singulis. (*Contra epist. fondamenti*, 16.)

2. Si enim non esset anima tota in singulis membris sui corporis non sentiret tota in singulis. (*Prosl.*, 13.)

corps qu'elle soutient, et tout entière sous chaque partie de ce corps. Le Prince de l'École argue de cette propriété pour éclaircir un de nos plus grands mystères, la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Suivant son enseignement, Jésus-Christ est tout entier sous l'hostie, et tout entier sous chaque parcelle de cette hostie, précisément parce qu'il y prend la place de la substance et en joue le rôle vis-à-vis des saintes espèces.

Une telle conception, fondée sur une distinction très nette de la substance et de l'étendue, suppose un don bien rare de l'intelligence élevée au-dessus de toute imagination sensible. Les penseurs modernes ont fait de grands efforts pour s'en passer. Ils ont admis que l'âme est présente seulement dans le cerveau, que là elle reçoit les impressions de tous les membres par l'intermédiaire des nerfs et les rapporte à l'endroit touché.

Ont-ils éclairci le mystère? Nous croyons qu'ils le laissent subsister tout entier. Le cerveau lui-même est étendu; quelque partie que l'on y choisisse, fût-ce la glande pinéale, cette partie est étendue. Toujours restera la question : comment l'âme indivisible et inétendue se trouve-t-elle associée à un organe étendu?

En second lieu, il n'est nullement certain que la sensation se forme dans le cerveau. Nous avons connu des physiologistes enseignant le contraire. Les faits allégués en faveur du cerveau peuvent s'expliquer pour la plupart par le rôle trophique des nerfs dont l'intégrité est nécessaire pour maintenir en bon état l'organe où ils aboutissent.

Enfin il est certain que différentes sensations relèvent de différentes parties du cerveau. La présence de l'âme en plusieurs endroits est donc absolument inévitable. L'opinion moderne sur l'habitat de l'âme n'est simple qu'en apparence; elle ouvre la porte à des objections au moins aussi fortes qu'en pourrait soulever l'opinion scolastique.

IV

Il est une autre conséquence que saint Augustin et saint Anselme ont ignorée et devant laquelle beaucoup de spiritualistes reculent. Saint Thomas, toujours soucieux de développer jusqu'au bout les principes acceptés, l'a défendue résolument.

Non seulement, suivant l'Ange de l'École, l'âme sent par tout le corps; non seulement elle anime et vivifie ce corps. Elle fait plus; elle fait ce corps lui-même.

C'est l'âme, comme forme du corps, qui est la source de toutes ses propriétés actives, même de ses propriétés physiologiques, même de ses propriétés physiques et chimiques. C'est elle qui fait que la chair est chair et que les molécules qui composent cette chair exercent non seulement leurs propriétés évolutives, mais même leurs affinités.

Plus encore. Tout corps est étendu. L'étendue suppose, nous l'avons vu, un principe passif; mais, pour être concrète, elle suppose aussi un principe actif, dont l'effet le plus évident est l'impénétrabilité. Elle tient

donc à la fois de la matière et de la forme. Par conséquent l'âme y concourt; elle produit l'impénétrabilité et la masse par son alliance avec la matière. C'est elle qui fait que le corps occupe une place et en exclut tout autre corps. En un mot l'âme ne fait pas seulement que l'homme est intelligent et sensible, mais qu'il est vivant, qu'il est étendu, qu'il est corps [1].

Qu'est-ce donc qui est proprement au corps seul? Rien, absolument rien. Tout est mêlé d'âme. Le corps même est de l'âme élevant et fécondant la matière première.

Peut-on exiger une union plus complète, une compénétration plus absolue?

Cette doctrine ne fut pas inspirée à saint Thomas seulement par les écrits d'Aristote. Le grand docteur y a surtout été conduit par la nécessité d'établir la parfaite unité de l'être naturel.

En présence de ce fait qu'en s'élevant dans l'échelle des êtres, chaque nouveau groupe garde toutes les propriétés des natures inférieures, beaucoup de docteurs avaient conclu que la forme ou essence inférieure continue de subsister, subordonnée toutefois à l'essence supérieure. Saint Thomas fut plus exigeant. Qu'est-ce qu'une essence, sinon le degré de perfection d'un être? Peut-il donc y avoir deux degrés de perfection distincts dans l'essence d'un même être? N'y aurait-il pas plu-

1. Una enim et eadem forma est per essentiam per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum et per quam est animal et per quam est homo. (1ª, 76, 6).

sieurs actes d'être répondant à ces divers degrés? C'est ce que saint Thomas voulait éviter à tout prix. Il admit donc dans tout être une forme ou essence unique, équivalant néanmoins à toutes les essences inférieures qu'elle remplace.

Ainsi le nombre 10 comprend le nombre 3 et le nombre 7, tout en étant un nombre distinct. Ainsi un petit cercle englobé dans un grand n'est plus un cercle distinct, mais le grand cercle remplit la place du plus petit et s'étend au delà [1].

Ces comparaisons sont du Docteur angélique lui-même.

En conséquence de cette manière de voir, il ne reconnaît dans l'homme qu'une seule forme ou essence qui est l'âme raisonnable, cette forme jouant le rôle de toutes les essences inférieures auxquelles elle est substituée.

1. Ne sera-t-on pas tenté de rapprocher cette doctrine de la proposition si décriée de Locke : que Dieu pourrait donner à la matière de penser. Il serait bien possible que le philosophe anglais ait puisé cette proposition dans un souvenir vague de la théorie scolastique; mais il en a faussé le sens.

La proposition de Locke confond deux notions qu'il importe de distinguer.

Par matière entendait-il la matière première des scolastiques? Sa proposition tombe à faux. Dieu ne peut donner à la matière première de penser; ce ne serait plus la matière première.

Par matière entendait-il le corps suivant l'usage moderne? Il faut alors distinguer entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. Dieu peut élever et en fait a élevé des corps à la connaissance sensible, suivant les scolastiques. Mais le corps ne peut en aucune façon être élevé, *en tant que corps*, à la connaissance intellectuelle, parce que le principe capable de cette connaissance dépasse toute force corporelle.

Chose singulière! cette solution, fondée sur les considérations métaphysiques les plus raffinées, se trouve en parfait accord avec les expériences des physiologistes modernes. Ceux-ci, partis d'un point tout à fait opposé, de l'observation du corps dans ce qu'il a de plus matériel, en sont arrivés à cette conclusion qu'il n'y a rien dans l'être vivant que la chair vivante, que c'est la chair elle-même qui vit et qui sent et que rien ne décèle la présence de quelque agent étranger à cette chair.

Assurément, répondent les thomistes, il n'y a que la chair vivante, mais la chair est vivante parce qu'elle possède un principe nouveau qui l'a transformée dans sa nature intime.

On a accusé souvent les médecins et les physiologistes de matérialisme. Eussent-ils été matérialistes, s'ils se fussent trouvés en présence d'une doctrine s'accordant aussi bien avec leurs propres constatations?

Le célèbre Gavarret n'hésitait pas à le reconnaître et déclarait que de toutes les théories philosophiques, l'animisme d'Aristote, qui est aussi celui de saint Thomas, est le seul s'harmonisant pleinement avec les faits.

Une conclusion obtenue par des méthodes si différentes et en partant de points de vue si opposés n'a-t-elle pas pour elle toutes les probabilités?

CHAPITRE X

DE L'AME

Nous venons de voir qu'il existe dans l'homme un principe supérieur que nous appelons âme. Ce principe informe et anime le corps. Il lui donne la vie et la sensibilité. Enfin il a des opérations qui dépassent la nature corporelle et peuvent être en rigueur exercées indépendamment du corps.

D'où vient ce principe? quelle est sa destinée? Deux questions d'un haut intérêt.

I

Quelle est l'origine de l'âme? Nous avons vu que saint Anselme est mort préparant un travail sur cette question capitale. Ni ce travail, ni même une première ébauche ne nous en est parvenue. Nous n'avons pour établir la manière de voir du saint docteur que quelques textes épars dans les divers ouvrages que nous possédons.

L'opinion traditionnelle est que l'âme a été créée par

Dieu. C'est aussi l'enseignement constant de l'Église. Saint Anselme ne pouvait s'en écarter. Il enseignait donc que l'âme a été créée par Dieu et à l'image de Dieu [1].

Elle est créée par Dieu, car elle est d'une nature supérieure à tous les corps. Or Dieu seul peut donner l'être et un nouveau degré d'être. Dès que nous sommes en présence d'une chose qui a plus d'être que les réalités environnantes, nous sommes contraints par la logique de remonter à la source de tout être, à Dieu.

Elle est créée à l'image de Dieu. Elle n'est pas une émanation de Dieu. Ainsi que le fait remarquer saint Augustin, elle a une nature tout autre et qui lui est propre [2]. Mais elle est créée à la ressemblance de Dieu, parce qu'elle reproduit ses perfections plus que toute autre créature de l'univers. Surtout, comme le relève encore l'évêque d'Hippone, elle est capable de vérité; elle est éclairée par la lumière divine [3]. Elle participe en quelque sorte de l'intelligence de Dieu même; elle est un miroir de la Sagesse souveraine.

Ces grandes vérités étaient trop conformes aux aspirations si élevées de saint Anselme pour qu'il pût les méconnaître. Au reste, aucun docteur chrétien n'a hésité à ce sujet.

1. Ad imaginem Dei creata es. (*Med.*, 1.)

2. Dicimus et a Deo animam factam et propriam quamdam habere naturam. (*De quant. anim.*, 1.)

3. Nunc vero quia natura nostra ut esset Deum habet auctorem, procul dubio ut vera sapiamus ipsum debemus habere doctorem. (*De civ. Dei*, XI, 25.)

Il n'en est pas de même de cette autre question qui cependant leur est connexe : chaque âme est-elle créée individuellement? ou Dieu a-t-il seulement créé la première âme dont les autres seraient dérivées? Sur ce point les opinions ont varié et la philosophie traditionnelle a tâtonné longtemps avant de se fixer à une solution définitive.

Dès l'origine du christianisme, nous trouvons des docteurs soutenant que la nature de l'âme a été créée en une fois et que la propagation et la multiplication des âmes se fait par les seules lois naturelles, comme la multiplication des plantes et des animaux.

D'après les uns, l'âme de l'enfant serait produite par l'acte même de génération. Saint Thomas fait observer fort justement que l'acte générateur est un acte de la nature animale et ne peut avoir un effet dépassant le degré de l'animalité.

D'autres admettaient que l'âme des parents produit l'âme de l'enfant par une sorte de scissiparité. La scissiparité d'une nature simple et indivisible est une conception qui se détruit elle-même.

La plupart de ces penseurs étaient, il est vrai, des hérétiques. Mais plusieurs Pères et Docteurs très autorisés dans l'Église ont défendu des opinions analogues. Saint Augustin lui-même hésitait. Il se sentait gêné par le dogme du péché originel. Comment attribuer à Dieu, se demandait-il, la production d'êtres souillés dès leur naissance et passibles d'un malheur éternel [1]?

1. Hæc et alia dico adversus eos qui hanc opinionem quâ creduntur

Ces hésitations se sont fait sentir jusqu'au XIIIe siècle.

Au XIIe siècle encore, Odon de Cambrai, tout en combattant la théorie de l'origine des âmes *ex traduce*, la reconnaissait fondée sur des raisons sérieuses [1]. Il ne se décidait pour la création des âmes dans leur individualité que pour ne pas déroger à la puissance de Dieu [2].

Ce ne fut qu'au XIIIe siècle que la doctrine fut définitivement fixée. Les grands scolastiques expliquèrent clairement que la souillure originelle est étrangère à l'acte divin qui crée l'âme, mais vient du corps dans lequel elle est créée. Depuis cette époque, l'enseignement unanime a été la création des âmes individuelles.

II

On peut juger que, du temps de saint Anselme, ce problème de l'origine des âmes devait paraître singulièrement délicat. On conçoit tout le prix qu'il attachait à l'éclaircir complètement.

animæ, sicut illa una, singulis fieri labefactare conantur sed cum ad pœnas ventum est parvulorum, magnis coarctor angustiis. (Ep. 166.)

1. Sunt multi qui volunt animam ex traduce fieri sicut et corpus et cum corporis semine vim etiam animæ procedere. Quorum rationes non sunt omnino spernendæ. (*De peccato originali*, 3, 1.)

2. Vix audemus dicere in creatione animarum Deum non creare substantiam sed proprietatem solam, ne derogare videamur omnipotentiæ summæ. (*Id.*, 3, 8.)

En attendant cette étude plus approfondie qu'il n'a pas eu le temps de réaliser, quelle fut l'opinion vers laquelle il penchait? Les indices que nous pouvons recueillir dans ses ouvrages nous le montrent assez hésitant. Ses expressions sont embarrassées et équivoques.

Que signifie, par exemple, cette assertion que nous rencontrons dans son traité *De conceptu virginali :* « tout fils d'Adam est homme par création et Adam par progation »[1]? Le saint docteur entendrait-il que Dieu crée la nature et non l'individu? Ce sens paraîtrait d'autant plus naturel que saint Anselme nous dit un peu plus loin que tous les hommes étaient en Adam matériellement et comme dans une semence, jusqu'à ce qu'ils fussent personnellement en eux-mêmes[2]. On croit entendre ici l'opinion signalée par Odon de Cambrai, à savoir que Dieu crée, dans chaque individu, non la substance de l'âme, préexistante dans le premier homme, mais seulement la propriété qui la fait individuelle.

Saint Anselme insistait beaucoup sur cette théorie, que l'on a nommée depuis théorie de l'emboîtement des germes. Il déclarait que si les descendants ne préexistaient pas dans leur père, il n'y aurait aucune raison de dire qu'ils sont engendrés par lui[3]. Cet argument

1. Est quidem unusquisque filius Adæ, et homo per creationem et Adam per propagationem. (*De conceptu virgin.*, 10.)

2. In illo causaliter sive materialiter velut in semine fuerunt, in seipsis personaliter sunt quia in illo fuerunt ipsum semen, in se singuli diversæ personæ. (*Id.*, 23.)

3. Si enim verum non est ea quæ natura procreat ex seminibus in illis prius aliquid fuisse, nullo modo ex ipsis essent. (*Id.*, 23.)

atteint directement l'opinion de la création individuelle des âmes. Le père serait-il vraiment père, si la conséquence doit être admise, n'étant pas l'auteur de la partie la plus caractéristique de l'être engendré?

D'un autre côté, saint Anselme pensait, comme le fit plus tard saint Thomas d'Aquin, que l'âme intelligente n'apparaît qu'après l'organisation du fœtus[1]. Comment alors ne serait-elle pas créée individuellement? Il ne s'agit pas ici de l'apparition de l'intelligence que chacun sait avoir lieu beaucoup plus tard; il s'agit de l'être même de l'âme. Si elle vient du générateur, comment ne se trouve-t-elle pas déjà dans le germe, dès qu'il est fécondé et a une vie distincte? On ne peut supposer qu'elle soit dans l'embryon seulement en germe ou en puissance. Pour saint Anselme l'âme était certainement immatérielle; or, le devenir n'appartient qu'aux choses matérielles. Un être immatériel est actuel ou il n'est pas.

Ainsi les vues du saint Docteur étaient encore vagues et peu cohérentes au moment où il écrivait le traité cité plus haut.

Au reste, ni la théorie de l'emboîtement des germes, ni celle de l'apparition tardive de l'âme n'ont conservé leur autorité pour nos contemporains.

La théorie de l'emboîtement des germes a été absolument écartée par les recherches modernes. Les observations les plus délicates n'ont décelé nulle trace dans

1. *Id.*, 7.

le corps de l'animal de germes préformés. La semence d'où sortent les descendants est fabriquée de toutes pièces, comme les autres parties du corps, d'après une loi d'évolution organique.

De même, la croyance que l'âme intelligente n'arrive qu'après l'organisation du fœtus est généralement abandonnée. Quelques théologiens défendent bien encore sur cette question l'opinion du Prince de l'École; mais ils ne sont guère écoutés. Précisément parce que l'âme humaine a pour première fonction d'informer le corps, il est naturel qu'elle préside à son organisation. Pourquoi la faire précéder par une âme animale, l'être qu'elle informe étant tout d'abord destiné à faire partie du groupe humain? Aussi pense-t-on communément aujourd'hui que l'âme humaine est créée au moment même de la fécondation, en d'autres termes au moment de la conception. Il n'existe à cette opinion aucune objection métaphysique sérieuse.

Il ne faut pas comprendre d'ailleurs, comme on le fait souvent, que Dieu au moment de chaque conception fasse un décret exceptionnel dépendant, pour ainsi dire, de la volonté et des agissements de ses créatures. Une telle manière de voir serait indigne du Souverain Être. Dieu, du haut de son éternité, produit et gouverne la création par un acte unique et très simple de volonté, s'appliquant à tout ce qui doit être dans la suite des temps. Quand on dit que tels êtres sont créés individuellement, on veut dire simplement que l'existence de ces êtres ne ressort pas d'une des forces déposées dans

quelque être ou quelque fait précédent, mais doit s'expliquer par une application immédiate de l'acte créateur. On peut dire, avec les modernes, que ces êtres apparaissent en vertu d'une loi; mais l'efficace de cette loi n'est pas dans les choses, elle relève directement de la puissance divine.

III

Si le problème de l'origine des âmes apparaissait à saint Anselme enveloppé de quelque obscurité, le docteur du Bec avait au contraire une conscience lumineuse de la destinée de l'âme humaine.

De même que l'âme intelligente est supérieure à tous les corps, de même sa destinée est supérieure à toutes les destinées terrestres.

L'âme est spirituelle, remarque saint Anselme; noyée, il est vrai, dans le monde des corps, elle tend par sa nature propre à s'élever vers une région supérieure[1]. Elle peut et elle veut atteindre jusqu'au premier être. Elle a deux facultés qui sont comme ses instruments; la raison pour penser et la volonté pour vouloir[2]. Sa raison tend naturellement à connaître Dieu et sa volonté à l'aimer.

1. Quia anima spiritualis est naturaliter tendit ad superiora. (*Med.*, 19.)

2. Est ratio in animâ quâ, sicut suo instrumento, utitur ad ratiocinandum et voluntas quâ utitur ad volendum. (*De concord. gratiæ cum libero arbitrio*, 11.)

Rien n'est plus évident, dit le saint docteur, que le but pour lequel la créature raisonnable a été faite. Elle est destinée à aimer la souveraine essence par-dessus tout[1]. Sur la terre, l'homme aime Dieu en aimant la vérité et le bien[2]. En tant que sa nature n'est point viciée, il aime Dieu naturellement plus que tous les autres biens, plus que soi-même.

C'était aussi la pensée de saint Thomas d'Aquin que la créature raisonnable aime naturellement Dieu plus que tous les autres biens. S'il n'en est pas ainsi en fait, c'est que les tendances natives de l'homme ont été perverties par la chute originelle.

Telle est la fin naturelle de l'homme : connaître Dieu, l'aimer, admirer ses perfections qui reluisent dans le monde visible, contempler et apprécier les beautés qu'il a répandues dans la nature, refaire en esprit le plan de la création qui est son œuvre, suivre pas à pas les merveilleuses manifestations de la sagesse divine. N'est-ce pas déjà une assez belle destinée? Eh bien, la révélation nous apprend que l'homme a une destinée plus haute encore : c'est de voir Dieu en lui-même, dans sa nature propre, de le contempler face à face, de partager son souverain bonheur.

Cette destinée-là surtout attirait saint Anselme, ou plutôt les deux pour lui n'en faisaient qu'une; il ne comprenait pas l'une sans l'autre. Il estimait que Dieu

1. Nihil apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam ut summam essentiam amet super omnia bona. (*Monol.*, 68.)

2. Id., 67.

est le souverain bien, qui dépasse tous les genres de bien[1], qu'il est la délectation suprême, source de toutes les autres délectations[2]. Se perdre dans cet océan de bonheur est la béatitude des intelligences. Béatitude facile à obtenir; il ne s'agit que d'aimer. Les élus aimeront Dieu autant qu'ils le connaîtront; ils seront heureux en lui en proportion de ce qu'ils l'aimeront[3].

De cette magnifique destinée saint Anselme concluait immédiatement l'immortalité de l'âme. Puisque l'objet propre et dernier de nos facultés est la vérité et le bien, puisque la vérité et le bien sont, comme nous l'avons vu ailleurs, éternels et indéfectibles, pourquoi l'être qui les atteint ne serait-il admis à les contempler qu'en passant? Sa fin existant toujours, il est inadmissible qu'il cesse un jour d'exister. Serait-il concevable que Dieu créât un être pour une fin, qu'il lui donnât la soif de cette fin, et le supprimât juste au moment où il s'en approche davantage? Puisque l'âme est faite pour aimer Dieu et que Dieu existe toujours, est-il croyable que Dieu anéantisse celui qui l'aime et veut l'aimer à tout jamais[4]?

Voilà assurément de très belles pensées; elles sont très efficaces pour toucher l'âme pieuse et lui donner confiance. Il faut un ordre de Dieu pour arrêter l'effet

1. *Proslog.*, 25.
2. *Id.*, 24.
3. *Id.*, 26.
4. *Monol.*, 70.

de sa volonté créatrice, pour détruire ce qu'il a fait. Donnera-t-il un pareil ordre? supprimera-t-il une âme pleine de l'amour de son infinie bonté, qui s'élance vers lui, qui se réfugie en lui? Non, non, cela est impossible, si nous n'avons pas affaire à un Dieu sourd et aveugle, insensible comme la fatalité.

Toutefois ces considérations ne sont pleinement efficaces que pour les bons. Quelle valeur peuvent-elles avoir pour les esprits dépravés, pour ceux-là mêmes qu'il importe de maintenir par la crainte d'un avenir incertain? Ils ont renoncé à leur fin éternelle; ils n'ont d'ambition que pour les biens qui passent.

A ce point de vue, nous trouvons supérieure la preuve de saint Thomas d'Aquin parce qu'elle s'appuie sur un fait plus général et moins dépendant des dispositions morales et individuelles.

Le Prince de l'École prend son point de départ dans la nature même de l'intelligence. L'intelligence est faite pour connaître l'être. Elle connaît non seulement la réalité actuelle, mais la nature de l'être dans son universalité. Elle se souvient du passé, elle prévoit l'avenir. De même qu'elle connaît l'être, elle le veut naturellement, elle l'aime. Elle l'aime dans toute l'étendue où elle le connaît. Est-il possible qu'à un moment donné cet être qu'elle aime et connaît lui échappe, qu'elle sache qu'il y aura un lendemain et que ce lendemain n'existera pas pour elle? Mais ce lendemain, elle le possède déjà par la pensée; il est à elle en quelque manière. L'en priver, c'est le lui arracher.

Si la nature donne cette connaissance et ce désir du lendemain, elle doit en donner la réalisation ; autrement elle se combattrait et se contredirait elle-même. La nature de l'intelligence implique donc l'immortalité de l'être intelligent, puisqu'elle implique qu'il se sache vivre et qu'il veuille vivre[1].

Le raisonnement de saint Thomas est au fond le même que celui de saint Anselme, mais il est établi sur une base plus large.

L'opinion si élevée de saint Anselme sur la destinée de l'âme humaine, nous donne la confiance que, s'il avait pu étudier à fond, comme il en avait le projet, le problème de l'origine de cette âme, il eût mis fin à ses incertitudes et se fût nettement prononcé pour la création des âmes individuelles. Il eût vu clairement, dans une étude consciencieuse et approfondie, que chaque homme étant une fin individuelle réclame également une création individuelle.

La belle preuve qu'il donne de l'immortalité de l'âme ne vaut rien ou elle vaut pour chacun de nous individuellement. Dieu doit intervenir évidemment dans la création de tout individu, puisque c'est l'individu qui doit être admis personnellement à le connaître et à l'aimer. Il eût été trop étonnant que Dieu n'eût pas réglé directement le nombre de ceux qu'il voulait bien admettre dans sa société.

1. *S. théol.*, 1ª, 75, 6.

CHAPITRE XI

DE LA LIBERTÉ

Pour accomplir sa destinée l'homme a une prérogative glorieuse, mais redoutable : c'est la liberté, ou, comme on disait autrefois avec plus de précision, le libre arbitre.

Saint Anselme s'est beaucoup occupé du libre arbitre. Il a écrit deux traités sur ce sujet, ainsi que nous l'avons vu en établissant l'inventaire de ses œuvres. Le premier traité, *De libero arbitrio,* est consacré à la définition du libre arbitre. Le second, *De concordiâ præscientiæ etc. cum libero arbitrio,* a pour objet d'accorder avec le libre arbitre la doctrine de la prescience divine et celle de la prédestination.

I

Le libre arbitre est de nos jours l'objet de contestations très vives. On lui oppose une foule d'objections métaphysiques, psychologiques, physiques, etc. Cependant, le libre arbitre semble bien une suite nécessaire de

notre nature intellectuelle. Tout être intelligent peut et doit être libre.

N'est-il pas en effet de la nature de l'être intelligent que sa volonté soit dirigée par des idées, c'est-à-dire qu'elle se porte vers ce que l'intelligence lui indique comme bon? Les idées dans ce cas prennent le nom de motifs. Or les mêmes motifs ne sont pas toujours nécessairement jugés bons.

Sans doute la notion du bien est immuable en soi; mais l'échelle des biens concrets n'est pas nécessairement fixée, tant s'en faut. Le bien pratique peut être considéré de beaucoup de manières différentes. Ce qui est préférable à certains égards peut être écarté tout aussi justement à d'autres égards.

En outre, un bien voulu n'est pas un bien acquis. Il faut les moyens d'y atteindre. Or ces moyens sont ordinairement divers. Plusieurs moyens différents peuvent mener aussi bien au même but.

Qui tranchera l'indécision? La volonté le fait tous les jours. Elle ne le peut qu'en étant libre, c'est-à-dire en ayant le pouvoir de prendre un parti que la nature n'impose pas. Nous avons bien conscience de nous décider par des motifs qui ne nous sont point imposés, mais que nous avons cherchés nous-mêmes. Pourquoi aurions-nous cherché, si la détermination de la volonté était naturelle et faite d'avance[1]?

1. Nous avons développé plus complètement ces considérations dans un traité spécial : *Les ressorts de la volonté et le libre arbitre*, Paris, Bloud et Barral, 1899.

Nous sortirions du but de ce travail si nous voulions examiner en détail les objections accumulées contre le libre arbitre par la critique contemporaine. Un volume n'y suffirait pas. D'ailleurs les raisons soi-disant scientifiques de nier le libre arbitre n'étaient guère connues au XIe siècle. Saint Anselme n'avait point à les combattre. Il ne rencontrait alors d'autre négation que celle du libertin, qui prétend ne pouvoir résister à la passion. C'est ce que remarquait le saint docteur en constatant que celui qui nie le libre arbitre est entraîné par les tendances de la chair [1]. Tel était alors le cas général. Mais les propos d'un libertin n'ont aucune valeur philosophique. On ne discute pas avec un tel homme; on l'exhorte et on cherche à lui inspirer le courage et la vraie volonté du bien.

II

Saint Anselme n'avait donc pas à réfuter des systèmes faux et à établir le fait de la liberté. Il l'a pris tel que le donne la conscience. Il a seulement cherché à le définir.

De son temps, il existait une définition courante du libre arbitre, définition dont on pourrait trouver l'analogue dans la pensée d'un grand nombre de modernes. La liberté, disait-on, est le pouvoir de pécher ou de ne pas pécher [2].

1. *De concord. præsc.*, 3, 1.
2. Libertatem arbitrii esse potentiam peccandi et non peccandi. (*De lib. arb.*, 1.)

Saint Anselme blâme avec raison cette définition. Elle aurait pour conséquence, fait-il remarquer, de dénier la liberté à Dieu et aux anges, puisque ni Dieu, ni les anges ne peuvent pécher [1]. Au contraire on doit regarder comme bien plus libre, celui qui a tout ce qui lui convient sans pouvoir jamais le perdre [2]. Le pouvoir de pécher n'est pas une condition de la liberté, c'est plutôt la possibilité de devenir esclave. L'homme, il est vrai, use de son libre arbitre pour pécher; mais ce n'est pas la nature du libre arbitre qui l'induit au péché; il pèche par l'abus et non par l'usage normal de la liberté [3].

Il faut donc chercher une autre définition.

Pourquoi nous est donné le libre arbitre? se demande saint Anselme. Est-ce pour faire ce qu'on veut ou pour vouloir ce qu'on doit [4]? A la question ainsi posée, la réponse n'est pas douteuse : on a le libre arbitre pour vouloir ce qu'on doit. Nous avons vu dans un autre chapitre que vouloir ce qu'on doit, c'est avoir la rectitude de la volonté, autrement la justice. C'est donc pour assurer la rectitude de la volonté que nous avons reçu le libre arbitre [5]. Nous définirons par conséquent le libre

1. Nec Deus, nec angeli, qui peccare nequeunt, liberum haberent arbitrium. (*Id.*)

2. Ille qui sic habet quod decet et expedit ut hoc amittere non queat liberior est quam ille qui sic habet hoc ipsum ut perdere possit. (*Id.*)

3. Peccavit per arbitrium suum quod erat liberum, sed non per hoc unde erat liberum. (*Id.*, 2.)

4. Ad quid videntur illam habuisse libertatem arbitrii? an ad assequendum quod vellent, an ad volendum quod debent? (*Id.*, 3.)

5. Ad rectitudinem voluntatis habuerunt libertatem arbitrii. (*Id.*)

arbitre le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté [1].

La volonté se trouve placée entre l'utilité et la justice [2], entre sa commodité et le bien [3]. Rien ne peut la forcer à s'éloigner du bien et à pécher. On peut attaquer la volonté malgré elle; on ne peut la détourner de son but malgré elle [4]. Qui pourrait vouloir malgré soi? ce serait à la fois vouloir et ne pas vouloir [5]. Ce serait une contradiction.

Sans doute, le bien est quelquefois difficile [6], mais il n'est jamais impossible. On dit qu'on ne peut pas; en réalité on peut, si on y apporte de l'énergie : on éprouve seulement une difficulté [7]. Triompher de cette difficulté est toujours au pouvoir de l'homme, à moins que, perdant l'usage de sa raison, il cesse d'agir en homme.

Telle est la force de la volonté droite. Rien n'est libre comme elle. Aucune puissance ne peut prévaloir contre elle; aucune influence étrangère ne peut lui enlever sa rectitude [8]. Saint Anselme ne reproduit-il pas ici, au

1. Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. (*Id.*)

2. *De voluntate*, 2.

3. *De concord.*, 3, 11.

4. Impugnare potest invitam voluntatem, expugnare nequit invitam. (*De libero arb.*, 6.)

5. Velle non potest invitus, quia velle non potest nolens velle. (*Id.*, 5.)

6. *De concord.*, 3, 10.

7. Illa impotentia quam non ob aliud in voluntate dicimus esse nisi quia non potest tenere suam rectitudinem sine difficultate, non aufert eidem voluntati perseverandi in rectitudine potestatem. (*De lib. arb.*, 6.)

8. Nil liberius rectâ voluntate cui nulla vis aliena potest suam rectitudinem auferre. (*Id.*, 9.)

nom du christianisme, ces fortes affirmations du stoïcisme antique déclarant que le sage seul est libre, libre jusque dans les fers, libre quand même le monde croulerait sur lui pour l'écraser? Le monde peut l'écraser, mais ne peut le forcer à déchoir :

> Si fractus illabatur orbis
> impavidum ferient ruinæ [1].

Toutefois, l'inspiration de notre saint docteur est à la fois plus douce et plus pure; il s'appuie sur la bonté de Dieu et non sur la raideur d'une raison orgueilleuse.

C'est donc un magnifique privilège que le libre arbitre; mais il ne peut appartenir qu'à l'être intelligent. Puisqu'il est le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté, il suppose la volonté, et la volonté, au sens propre, ne se rencontre que dans la créature raisonnable [2].

L'animal n'a point la volonté proprement dite, il veut sans raison et sans réflexion. L'homme au contraire veut toujours avec raison [3]. L'animal est assujetti aux nécessités de la chair. Son appétit suit inévitablement l'impression sensible [4]. La volonté humaine, au contraire, ne peut être contrainte ni empêchée que de son con-

1. Horace, *Odes*, I, XXXIII.

2. Si justitia est rectitudo voluntatis propter se servata, nec ista rectitudo potest esse nisi in rationali natura. (*De conceptu virginali*, 3.)

3. Sicut enim est bestiarum nihil velle cum ratione, ita hominum esset nihil velle sine ratione. (*Id.*, 10.)

4. In equo non ipsa voluntas se subjicit sed naturaliter subjecta semper necessitate appetitui carnis servit. (*De lib. arb.*, 5.)

sentement[1]. Aucune tentation ne peut la détourner sans son adhésion; si elle est vaincue, c'est elle-même qui se livre[2].

III

Voilà certes de belles et généreuses pensées. Elles donnent une haute idée de la dignité de l'homme. Elles font honte au libertin qui ne veut pas se croire libre parce qu'il n'a pas le courage de l'être. Aussi saint Anselme était-il très satisfait de sa définition. Il a grand soin de constater, suivant l'usage des écolâtres, que cette définition est complète sans être surabondante, qu'il ne lui manque rien et qu'elle ne contient rien de superflu[3].

Pouvons-nous être aussi satisfaits? ceci dépend du point de vue où l'on se place.

S'il s'agit de liberté morale, du privilège conféré à l'homme de diriger lui-même sa destinée, nous nous associons complètement aux considérations développées par saint Anselme. Nous croyons avec lui que la liberté est le pouvoir de remplir son devoir après l'avoir reconnu par soi-même, conformément à une définition recommandée dans un livre récent, celui de M. l'abbé

1. Omnem rem liberam esse ab eâ re a qua cogi nisi volens nec prohiberi potest. (*Id.*)

2. Nulla tentatio potest illam nisi volentem avertere a rectitudine ad peccatum, id est ad volendum quod non debet. Cum ergo vincitur, non alienâ potestate vincitur, sed suâ. (*Id.*)

3. Nec abundans utique nec indigens est hæc nostra definitio. (*Id.*, 3.)

Canet, *La pacification intellectuelle par la liberté*[1]. L'auteur de cette éloquente étude montre que tout mouvement, toute action a sa loi; par conséquent la liberté ne se comprend que sous une loi. La liberté sans une loi serait une chose absurde, une sorte de monstre.

Mais M. l'abbé Canet traite de la liberté morale et politique, cette liberté qui est le droit de faire ou de ne pas faire. Son but est de repousser la théorie rationaliste du droit à l'erreur. Dans cet ordre d'idées, la liberté du bien, le pouvoir de faire le bien, est la seule chose raisonnable. Les lois divines et humaines qui défendent le mal ne sont pas une restriction apportée à la liberté; elles en sont plutôt la sauvegarde. Après tout, la volonté libre ne veut pas au fond sa propre perte. Si elle y marche, c'est par imprévoyance ou par l'entraînement de la passion.

La définition de saint Anselme met parfaitement ce point de vue en lumière. En cela elle est bien supérieure à celle qui avait cours de son temps dans les écoles et qu'il a repoussée.

Mais au point de vue psychologique, celui qui nous préoccupe principalement ici, certaines réserves nous semblent indispensables. Elles apparaîtront plus clairement quand nous aurons achevé l'exposition de la théorie du docteur du Bec.

1. Paris, Bloud et Barral, 1901. On trouverait des vues analogues dans l'intéressant essai de M. l'abbé Piat, *Le problème de la liberté*, p. 156, Paris, Lethielleux, 1895.

IV

Le libre arbitre, nous dit saint Anselme, est le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté. Qu'entend-il par cette rectitude?

Évidemment il s'agit de cette disposition de la volonté par laquelle elle tend vers tout ce qui convient à la nature supérieure de l'homme et à sa destinée.

Mais nous avons remarqué plus haut que l'homme a une double destinée : une destinée naturelle et terrestre et une destinée surnaturelle. A laquelle de ces deux destinées saint Anselme faisait-il principalement allusion?

Référons-nous à ses propres paroles.

Il nous déclare très explicitement que l'homme est incapable d'acquérir par lui-même la rectitude de la volonté. Il faut que Dieu la lui donne. L'homme ne peut qu'une chose, ne point la perdre quand il l'a reçue [1].

Une telle assertion peut-elle s'entendre autrement que de cette rectitude qui nous porte vers notre destinée surnaturelle? La grâce qui nous prédispose à la vision béatifique est bien un don de Dieu. Nous ne pouvons l'acquérir par nos propres forces, car le but auquel elle conduit est hors de proportion avec notre nature.

Sans doute, on peut dire de la pure droiture naturelle que Dieu aussi la donne. C'est lui qui nous pré-

1. *De lib. arb.*, 10.

pare ce tempérament heureux portant à toutes les vertus naturelles, c'est lui qui nous met au cœur cette tendance au bien, premier et principal ressort de toute volonté. Mais ce ne sont pas là des dons spéciaux ajoutés par Dieu après coup. C'est notre nature même telle que sa volonté et les circonstances l'ont faite. Cette nature, l'homme n'a pu assurément se la donner à lui-même, mais il peut, par ses propres forces, la diriger au bien dans l'ordre de sa destinée temporelle. Si c'était de cette droiture-là qu'il s'agit, saint Anselme se serait exprimé assez inexactement.

Mais voici qui est plus décisif.

L'homme peut perdre la rectitude. C'est un fait d'expérience. Saint Anselme le connaissait bien, car il a fondé sur ce fait une distinction entre quatre espèces de libre arbitre : le libre arbitre de Dieu, qui a de lui-même et par sa propre nature la rectitude essentielle; celui de l'ange qui a reçu la rectitude et ne peut la perdre; celui des démons qui n'ont plus la rectitude et ne peuvent la recouvrer; celui de l'homme qui a reçu la rectitude et peut la perdre [1].

Quand l'homme a perdu la rectitude peut-il du moins la recouvrer par lui-même? En aucune façon : il faut que Dieu la lui rende. De même, dit le saint docteur, que l'homme n'a pu acquérir par lui-même cette pré-

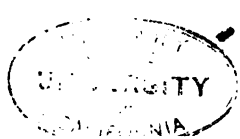
1. Liberi arbitrii rectitudo alia est à se, quæ nec facta est, nec ab alio accepta, quæ est solius Dei; alia a Deo facta et accepta quæ est angelorum et hominum; facta autem sive accepta alia est habens rectitudinem quam servet, alia carens; habens alia tenet separabiliter, alia inseparabiliter. (*De lib. arb.*, 14.)

cieuse rectitude, de même il ne peut la recouvrer par ses propres efforts [1].

C'est bien de la rectitude surnaturelle qu'il est ici question. Il est de foi que nous ne pouvons rien dans l'ordre du salut sans la grâce, et que nous ne pouvons ni acquérir ni recouvrer la grâce, sans l'assistance divine. Mais en est-il de même de la droiture naturelle? Cette droiture est-elle autre chose que le bon usage de nos facultés qui ne nous abandonnent jamais alors même que nous en mésusons? Qui peut m'empêcher, bien que coupable dans l'ordre de la morale naturelle, de me repentir et de concevoir des sentiments meilleurs? Qui peut m'empêcher, même après avoir commis de grands crimes, de rentrer en moi-même, soit par l'expérience, soit par des conseils, soit par mes propres réflexions, et de redevenir honnête homme? Ai-je donc besoin pour cela d'un secours spécial? Ne suffit-il pas de reconnaître mes vrais intérêts et de rentrer dans la vérité de mes tendances naturelles? Les exemples ne manqueraient pas, même parmi les libres penseurs, même parmi les païens, là où il n'y a pas lieu de faire intervenir la grâce divine.

Conclusion : saint Anselme s'est trop attaché dans son étude aux conséquences du libre arbitre dans l'ordre de la grâce et du salut. Serait-ce trahir sa pensée intime que de traduire ainsi sa définition : le libre

1. Sicut nulla voluntas antequam haberet rectitudinem potuit eam, Deo non dante, capere, ita cum deserit acceptam non potest eam, Deo non reddente, recipere. (*Id.*, 10.)



arbitre est le pouvoir de conserver la grâce reçue?

V

Qu'on nous permette ici deux réflexions suggérées par ces dernières affirmations du philosophe du Bec.

En premier lieu, on peut, nous dit-il, perdre la rectitude. Nous ne le savons que trop. Ce cas est malheureusement fréquent. Quand la rectitude est perdue, que devient le libre arbitre? S'il n'est pas autre chose que le pouvoir de conserver cette rectitude, ne semble-t-il pas qu'il doive disparaître avec elle?

Cette objection n'avait pas échappé à saint Anselme. Elle devait même le préoccuper sensiblement; il y revient plusieurs fois. Il répond que l'homme qui a perdu la rectitude reste libre, parce qu'il a toujours le pouvoir de la conserver s'il l'avait[1]. Quelle difficulté peut-il y avoir, dit-il ailleurs, à ce qu'on ait la possibilité de conserver la rectitude, encore qu'on ne la possède pas en effet[2].

Cette réponse, quelque peu subtile, ne ressemble-t-elle pas à une défaite?

Saint Anselme essaie de la justifier, en remarquant que nous conservons nos facultés alors même que les conditions de leur exercice font défaut[3]. Cette obser-

1. Semper naturaliter liber est ad servandam rectitudinem si eam habet, etiam quando quam servet non habet. (*De lib. arb.*, 11.)

2. Quid prohibet habere potestatem servandi rectitudinem voluntatis, etiam absente ipsa rectitudine. (*Id.*, 4.)

3. Cum ea desunt sine quibus ad actum minime perducuntur nostræ potestates, non minus eas quantum in nobis est habere dicimus. (*Id.*, 3.)

vation est parfaitement juste, mais ici le cas est différent. Si nous conservons notre intelligence et notre volonté alors même que nous n'en usons pas, c'est que ces facultés, indépendamment des actions qu'elles émettent, ont une essence propre, une puissance positive qui se manifeste quand les circonstances le requièrent.

Au contraire, quand nous perdons la rectitude, que reste-t-il? une aptitude purement négative, qui ne peut rien produire, qui n'a aucun caractère déterminé. Pouvoir conserver ce qu'on n'a pas si on l'avait, cela peut se dire de n'importe quelle chose. Il n'y a pas une propriété dont on ne puisse avancer que je serais capable de la conserver, si je l'avais.

Il reste, il est vrai, la volonté, et saint Anselme avait certainement en vue cette faculté qui persévère même après l'abandon de la rectitude. Mais la volonté n'est pas toujours libre. Il y a des choses que nous voulons nécessairement; d'autres que nous voulons librement. Quelle est la différence essentielle entre ces deux modes de vouloir? Une psychologie exacte demanderait que cette différence fût marquée dans la définition.

Notre seconde réflexion, partant d'un point contraire, conduira au même résultat.

L'ange n'est pas exposé comme l'homme à perdre la rectitude de la volonté. Il est, comme disent les théologiens, confirmé en grâce. Il est juste nécessairement et inévitablement. En cela est-il donc libre? Est-on libre de faire une chose quand on la fait nécessairement et

inévitablement? Cela semble répugner au langage ordinaire et au sens commun.

Il est bon volontairement, dira-t-on. Nous l'accordons bien certainement. Mais encore une fois, c'est autre chose de faire volontairement et de faire librement. Tous les déterministes conviendront qu'il y a des actes que nous produisons volontairement. Nous n'en sommes pas pour cela plus libres, d'après eux, si notre volonté est déterminée par des causes profondes que nous ignorons souvent nous-mêmes. Si donc l'ange conserve sa rectitude inévitablement, *inseparabiliter*, ce n'est pas précisément en cela qu'il est libre.

Nous avons vu, il est vrai, que celui qui ne peut faillir est plus libre que celui qui peut s'égarer. Il est plus libre sans doute, mais dans un sens purement négatif, en ce sens que sa liberté ne court pas de mauvais risques et ne peut se trahir elle-même. Ce que nous cherchons ici, c'est le caractère positif de la liberté, ce qui fait qu'un acte est libre ou ne l'est pas. Nous ne voyons pas que la définition de saint Anselme indique explicitement ce caractère.

VI

Quelle sera donc notre conclusion? C'est que la définition de notre saint docteur donne une idée très haute du libre arbitre, mais n'en marque pas suffisamment le caractère spécifique. Elle fait bien connaître le but pour

lequel la liberté nous a été conférée; elle ne donne pas la note spéciale qui distingue sa nature essentielle.

Aussi ne s'applique-t-elle pas, tant s'en faut, à tout le défini. Une foule de cas lui échappent.

La liberté nous a été donnée, sans doute, pour faire le bien avec plus de dignité. Cependant nous l'employons souvent à faire le mal. Nous l'employons également à des choses indifférentes qui ne sont ni bien ni mal en elles-mêmes et n'ont aucun rapport direct avec notre destinée. Dans ces cas divers n'exerçons-nous pas notre libre arbitre autant et plus fréquemment que lorsque la rectitude de la volonté est en jeu?

Il y a donc quelque chose qui nous fait libres en dehors de la droiture de l'intention et de notre attachement au bien.

Saint Anselme lui-même confesse ce défaut, sans le vouloir. Il remarque que la liberté se dit en plusieurs sens. Par exemple, on appelle libre celui qui peut parler ou se taire à son choix [1]. Mais il ne s'arrête pas à cette signification. Elle est à ses yeux sans importance. Il dirait volontiers qu'il s'agit là d'un emploi équivoque du mot liberté.

Nous nous permettrons d'être d'un autre avis. Nous pensons qu'au point de vue scientifique, ces cas sans valeur morale sont au contraire très intéressants. On y

1. In multis dicitur libertas et arbitrium, ut cum dicimus aliquem libertatem habere loquendi et tacendi et in ejus arbitrio esse quid horum velit. (*De concord.*, 1, 6.)

voit plus à nu, sans la complication des passions et des préjugés, le mécanisme de l'acte libre.

A notre sens, ce qui fait le libre arbitre, c'est précisément cette possibilité de faire ou de ne pas faire à volonté. Son essence est de pouvoir choisir[1]. C'est quand nous nous sentons la possibilité de choisir, de comparer un moyen à une fin et de l'accepter en vertu de cette comparaison, c'est alors que nous nous déclarons libres.

Quel mérite avons-nous à conserver la rectitude de la volonté? C'est que nous pouvons faire autrement. Nous pourrions choisir le mal. Nous nous sentons libres dans notre adhésion au bien et à la vérité. Nous avons le libre arbitre.

Dieu a le libre arbitre. Il ne peut faillir; ce serait mentir à sa propre nature. Mais il peut librement choisir les êtres qu'il lui plaît de créer[2] et les moyens qu'il juge bons pour les conduire.

Les anges ne peuvent faire le mal, mais ils ont le libre arbitre pouvant choisir dans la multitude des biens qu'ils sont capables de réaliser.

Les démons ne peuvent faire le bien, leur volonté est irrémédiablement pervertie ; mais ils ont le libre ar-

1. Proprium liberi arbitrii est electio. (*S. théol.*, 1ª, 83, 3.)

2. Deus alia a se non ex necessitate vult. Deo igitur liberum arbitrium habere competit..... Voluntas est finis, electio autem eorum quæ ad finem sunt. Sequitur quod respectus sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit. (Saint Thom., *C. g.*, 1, 88.)

bitre, parce qu'ils peuvent choisir entre mille manières de faire le mal.

Ainsi, parcourant toute la série des êtres, nous trouvons dans la possibilité du choix le caractère spécial qui les fait libres. Pourquoi la définition de saint Anselme n'en dit-elle rien? C'est en ceci qu'elle nous paraît insuffisante.

VII

Laissons cette difficulté qui a pour origine l'imperfection des méthodes philosophiques en usage au XIe siècle. Nous avons à examiner un problème beaucoup plus grave. Le libre arbitre nous a été donné pour le bien, mais il amène la possibilité du mal. Cette possibilité a été de tout temps une pierre de scandale pour les philosophes.

Pourquoi le mal? question bien troublante pour notre pauvre raison. Nous faisons le mal très facilement; mais nous le supportons très impatiemment. Nous nous demandons toujours avec étonnement, comment un Dieu qu'on ne peut comprendre que tout-puissant et tout bon, a pu le permettre.

Qu'est-ce que le mal? Comment Dieu l'a-t-il admis dans son œuvre? L'intelligence humaine se pose anxieusement ces interrogations. Aussi ont-elles vivement préoccupé saint Anselme. Il y a touché dans plusieurs de ses ouvrages, notamment dans le *De concordia præscien-*

tiæ cum libero arbitrio, dans le *De casu diaboli* et dans le *De conceptu virginali.* Il n'a pas donné une réponse complète à ces doutes; il a produit toutefois à leur sujet des considérations de haute valeur.

Recherchons d'abord ce qu'est le mal. C'est une notion sur laquelle le sentiment vulgaire a des impressions très inexactes, et qui a été particulièrement étudiée par les Pères et les Docteurs de l'Église.

L'ancienne tradition de la philosophie catholique porte que le mal n'est rien par lui-même. Ceci ne veut pas dire, comme quelques-uns ont affecté de le comprendre, que le mal soit une illusion ou une chimère, mais seulement que le mal n'est pas une réalité positive ayant une essence et une existence propre, suivant la formule très énergique de saint Isidore de Séville : Il n'y a pas de nature du mal[1].

Cette conception est née de la lutte contre les manichéens. Ceux-ci admettaient deux principes primitifs : un principe du bien et un principe du mal. Saint Augustin, qu'ils avaient d'abord séduit, se tourna ensuite contre eux. Il proclama que rien n'est mauvais par nature, ni l'objet recherché par le pécheur, ni même l'acte de la volonté qui pèche, en tant qu'acte. Ce qui est mauvais, c'est l'abandon du bien suprême et immuable pour la recherche des biens passagers[2]. Le mal est un désordre introduit entre les biens.

1. Mali nullam esse naturam. (*De eccl. dogmat.*, ch. 60.)

2. Ita fit ut neque illa bona quæ a peccantibus appetuntur ullo modo mala sint, neque ipsa voluntas libera,... sed malum sit aversio ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia. (S. Aug., *De lib. arbitrio*, 2, 19.)

Saint Anselme a adhéré complètement à cette tradition. Il enseigna qu'aucune chose n'est par elle-même mauvaise [1]. On ne la dit mauvaise que parce qu'elle manque d'un bien [2]. Non assurément que l'absence d'un bien soit toujours un mal. Il n'y a pas mal quand on ne jouit pas d'un avantage qui n'est pas dû [3]. La limitation est une condition nécessaire de l'être créé. Mais il y a mal quand le bien qui manque devrait être, quand la créature n'a pas ce qui lui convient [4].

Voilà en quel sens le mal n'est rien. A un autre point de vue il est cependant quelque chose, quelque chose que nous constatons tous les jours. Saint Anselme entre dans des considérations assez subtiles pour prouver qu'il n'y a pas contradiction entre ces deux termes rien et quelque chose [5]. Le mal est quelque chose en tant qu'il est une suppression, mais non en tant qu'il serait une certaine nature [6]; considéré comme destructeur d'un bien, il est quelque chose, considéré dans son essence propre, il n'est rien [7]. Explications assez contournées, mais conformes aux habitudes des écoles

1. Nihil apertius quam nullam rem esse malum. (*De casu diab.*, 19.)

2. Nulli essentiæ est malam esse quam deesse illi bonum. (*De concord.*, 2, 5.)

3. Naturam quæ non debet habere justitiam non deformat non habere, illam vero quæ habere debet dehonestat non habere. (*De cas. diab.*, 16.)

4. Malum non est aliud quam non bonum aut absentia boni ubi debet et expedit esse bonum. (*De cas. diab.*, 10.)

5. Forsitan non repugnat significare nihil et aliquid. (*De cas. diab.*, 10.)

6. Significat removendo et non significat constituendo. (*Id.*)

7. Nihil quod perimit omne quod est aliquid, et destruendo non significat nihil sed aliquid, et constituendo non significat aliquid sed nihil. (*Id.*)

du temps. Nous dirions plus simplement aujourd'hui que le mal n'est rien par lui-même, mais qu'il est quelque chose par la réalité dont il est la tare.

Toutefois saint Anselme n'appliquait pas ces principes d'une manière absolue à toutes espèces de maux. Il en distinguait de deux sortes : l'injustice ou le péché que nous appellerions aujourd'hui le mal moral; et le mal physique, désordres de la nature, maladies, douleurs, la mort même, qu'il qualifiait simplement d'incommodités, non par ce mépris de la douleur qu'affecte le stoïcien pour se montrer au-dessus d'elle, mais par la sainte indifférence d'une âme pleinement dévouée à Dieu, pour laquelle tout ce qui n'est pas ce bien suprême n'a pas d'importance.

Pour le mal de l'injustice, le docteur du Bec maintient la théorie dans toute sa rigueur. Il répète en cent endroits que l'injustice n'est point quelque chose de subsistant[1], qu'elle n'est point dans l'être, comme une réalité positive[2]; elle n'est autre chose en fait qu'une privation, la privation de la justice [3]. Avec saint Augustin notre saint étend cette observation même à la volonté mauvaise. L'usage, dit-il, est d'appeler mal nos actes et nos affections déréglés. Ces actes en eux-mêmes sont quelque chose, mais leur injustice n'est rien que leur application déplacée[4]. Tout acte de

1. Malum quod est injustitia omni carere existentia. (*De concord.*, 1, 7.)

2. Nulli rei est aliquid injustam vel malam esse. (*Id.*)

3. Injustitiam nihil aliud esse asserimus quam privationem justitiæ. (*De casu diab.*, 9.)

4. Injustitia nullam habet essentiam, quamvis injustæ voluntatis affectus

volonté, en tant qu'il est un acte, est bon; il vient de Dieu [1]. Nos passions mêmes ne sont en soi ni justes ni injustes [2]. Elles ne deviennent injustes que par l'usage qui en est fait.

Cette doctrine peut surprendre au premier abord. Cependant elle s'accorde très bien avec un fait d'expérience vulgaire, le plaisir que nous éprouvons à la représentation d'un crime fameux, ou même l'admiration relative que nous inspirent quelques grands coupables. Ce n'est pas le crime qui nous plaît; c'est l'audace, la vigueur, la persévérance, l'habileté déployée dans l'accomplissement. Ces qualités en elles-mêmes sont bonnes, elles sont belles, encore qu'elles soient malheureusement employées.

Ce n'est toutefois que pour le mal de l'injustice que saint Anselme se croit assuré qu'il n'est rien par lui-même [3]. Pour les maux physiques, ceux qu'il appelle incommodités, il use d'une distinction. Les uns ne sont rien de positif par eux-mêmes, ainsi la cécité n'est que la privation de la vue. Les autres paraissent au saint docteur des faits très positifs, par exemple la douleur [4].

et actus, qui per se considerati aliquid sunt, usus injustitiam vocet. (*De concept. virg.*, 5.)

1. Nullam voluntatem esse malum sed esse bonum in quantum est quia opus Dei est, nec nisi in quantum injusta est malam esse. (*De casu diab.*, 19.)

2. Nec ipsi appetitus justi vel injusti sunt in se considerati. (*De concept. virg.*, 4.)

3. De illo tantum malo quod est injustitia certum est nunquam esse aliquid. (*De concord.*, 1, 7.)

4. Aliquod est aliquid ut dolor. (*Id.*)

En résumé le mal moral seul est toujours une réalité négative, le mal physique est tantôt négatif, tantôt positif[1]. C'est bien d'ailleurs le sentiment commun que la douleur, la tristesse et autres accidents de cette nature sont des faits positifs et des réalités parfois très cruelles.

Cette exception est-elle fondée? Ne pourrait-on, au point de vue métaphysique, étendre même à la douleur la théorie créée par saint Augustin?

Qu'est-ce que la douleur en soi? c'est une sensation ou plutôt l'exagération d'une certaine sensation. Cette sensation n'est pas mauvaise; quand elle est modérée, elle est bonne et nécessaire. Ce qui en fait un mal, c'est qu'elle soit exaltée à un degré qui déroute l'organisme, et cette exagération même vient de la rencontre brutale de l'être vivant avec des circonstances qui lui sont défavorables.

Il semble donc que l'on puisse dire même de la douleur qu'elle n'est point une nature spéciale mauvaise, mais le résultat d'un accident. Dès lors la théorie que saint Anselme a reçue de saint Augustin pourrait s'appliquer d'une manière générale.

Cette théorie conduit à une conclusion très importante : c'est que Dieu n'a point fait le mal. Le mal n'étant rien par lui-même n'a pas besoin d'une cause directe. Dieu a fait les choses bonnes, remarque saint

1. Malum quod est injustitia semper nihil est; malum vero quod est incommoditas, aliquid sine dubio nihil est ut cæcitas, aliquando est aliquid ut tristitia et dolor et hanc incommoditatem quæ est aliquid semper odio habemus. (*De casu diab.*, 26.)

Anselme, et il a fait qu'elles sont bonnes; il a fait aussi les choses mauvaises, mais il n'a pas fait qu'elles soient mauvaises[1]. Dans la vérité des choses, il n'y a pas un seul être qui ne puisse ou n'ait pu faire un certain bien, pas une substance dont on ne puisse tirer un usage salutaire. Le mal vient des rencontres fâcheuses et des défaillances de la créature.

Toutefois, il reste un mystère difficile à éclaircir. Comment se fait-il que, dans un monde bien ordonné, ces défaillances soient possibles? C'est la seconde question que nous avons à examiner.

Et d'abord, comment la créature a-t-elle défailli? nous devons la supposer créée bonne et sage, ayant les lumières nécessaires pour choisir sa route. Comment s'est-elle détournée de la voie droite?

Il est vrai qu'elle est limitée dans toutes ses puissances. Son intelligence ne connaît pas tout. Mais elle peut au moins connaître ses limites et s'y tenir. Comment s'est-elle un jour égarée?

Le péché de l'homme est expliqué dans la tradition religieuse par l'intervention du démon. Qui expliquera le péché du démon lui-même?

Saint Anselme nous dit que l'ange déchu a voulu arriver à la béatitude en dehors de l'ordre fixé par Dieu. Il a cherché hors de propos à s'élever où il serait arrivé s'il était resté juste[2].

1. In bonis facit quod sunt et quod bona sunt; in malis vero facit quod sunt, sed non quod mala sint. (*De concord.*, 1, 7.)

2. Appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset. (*De cas. diab.*, 3.)

Comment a-t-il eu une pareille pensée? Comment a-t-il cru pouvoir réussir contre la volonté de Dieu?

Les théologiens du XIIIe siècle ont expliqué la chose par une inconsidération. L'ange des ténèbres n'a pas suffisamment considéré quel était l'ordre de la Providence et qu'il était toujours juste[1].

Saint Anselme préfère écarter la question. Il ne veut admettre aucune cause de la décision coupable du mauvais ange, sinon qu'il a pu la prendre[2].

Il est juste d'ajouter qu'on ne peut émettre à ce sujet que des conjectures. Comment sonder à coup sûr les mystères de la liberté! C'est affaire de conscience intime. Nous pouvons difficilement pénétrer la conscience des autres hommes. A plus forte raison la conscience d'un être d'une tout autre nature.

Combien serait-il plus difficile encore de pénétrer les desseins de la sagesse divine, et d'entrevoir les raisons adorables qu'elle a eues d'admettre la possibilité du mal!

Saint Anselme se contente de nous déclarer que Dieu a agi très justement. Il va jusqu'à dire que le mal doit être en un certain sens. Il ne doit pas être au regard du pécheur dont la volonté est mauvaise; mais il doit être puisqu'il est permis par Dieu qui est bon et sage et qu'il ne pourrait pas être sans sa permission[3].

1. *S. Théol.*, 1a, 63, 1.

2. Cur voluit quod non debuit? Nulla causa præcessit hanc voluntatem nisi quia velle potuit. (*De cas. diab.*, 27.)

3. Debet esse quia bene et sapienter ab eo, quo non permittente fieri non

Réponse vraie et fondée, mais qui exprime mieux la confiance de notre saint dans la Providence, qu'elle n'en fait comprendre les desseins.

Nous aurions aimé à traiter cette délicate question. Nous ne nous en dissimulons pas les difficultés. Nous croyons cependant possible d'assigner des raisons très sages à la permission du mal, si l'on considère la beauté qu'ajoute à l'univers le mérite de créatures libres et faillibles s'attachant, malgré une foule d'obstacles, à ce qui est bon et grand. L'ordre surnaturel serait-il complet sans l'épreuve, et l'épreuve n'implique-t-elle pas la possibilité de la chute? Assurément l'ordre surnaturel n'est point le couronnement nécessaire de l'ordre naturel, mais en fait il est partie intégrante du plan divin, et l'on ne peut se flatter de comprendre ce plan sans en tenir compte. Il y aurait là matière à de très belles considérations. Mais nous nous éloignerions trop de saint Anselme qui n'a pas cru, prudemment sans doute, devoir aborder cet ordre de conjectures.

VIII

Il vaut mieux passer à l'examen d'autres difficultés dont notre saint docteur s'est occupé plus directement : à savoir, la conciliation du libre arbitre de l'homme avec

posset, permittitur et non debet esse quantum ad illum cujus iniquâ voluntate perficitur. (*De Veritate*, 8.)

la prescience de Dieu et avec la doctrine de la prédestination : problèmes particulièrement délicats et qui ont fait de tout temps le tourment des théologiens.

Deux objections sont faites à l'accord de la liberté avec la prescience divine.

La première est qu'il semble impossible que Dieu puisse connaître de connaissance intuitive un acte qui n'existe pas encore, qui souvent même n'existe pas dans ses causes. Si je dois me marier dans vingt ans, comment Dieu sait-il dès à présent et avant tout dessein formé de ma part que je me marierai dans vingt ans? Cependant il le prévoit très certainement, car il sait tout et connaît tout. Faut-il nier que mon mariage soit un acte libre et croire qu'il était préparé de tout temps par le déterminisme universel?

Cette première objection se résout assez facilement. Il suffit de se placer au vrai point de vue, celui de la coexistence de l'être éternel à tous les temps. C'est la remarque de saint Anselme. Ce mot prescience n'est point exact par rapport à Dieu. Il n'y a pas, à proprement parler, prescience dans l'être suprême; il y a connaissance actuelle, car il est présent à tous les temps[1]. Assurément, nous ne saurions nous représenter cette présence éternelle. Mais elle est prouvée rigoureusement, comme nous le verrons en théodicée. On doit donc en tenir compte.

1. Præscientia Dei non proprie dicitur præscientia, cui omnia semper sunt præsentia. (*De cas. diab.*, 21.)

La seconde objection est plus épineuse, parce que les données en sont plus complexes.

Dire qu'un acte est libre, c'est dire qu'il n'était pas déterminé d'avance, que jusqu'au dernier moment, l'être qui l'a posé pouvait ne pas le poser. Mais d'un autre côté la science de Dieu est infaillible, et, comme il est éternel, l'acte qu'il sait devoir arriver est éternellement certain. Voilà donc le même acte à la fois certain et incertain ; certain de par la connaissance divine, ce qu'elle prévoit ne pouvant manquer de se produire ; incertain du côté de l'agent libre qui pourra admettre l'acte contraire. Mon mariage dans vingt ans semble devoir être libre puisque à cette époque je pourrai, au lieu de me marier, me résoudre au célibat, et cependant il aura lieu inévitablement puisque Dieu l'a prévu.

Cette objection a été cent fois présentée dans les ouvrages les plus divers. Au fond, elle repose sur un abus de logique. On le sent; mais il est difficile de mettre le doigt sur le défaut de l'argument.

Saint Anselme répond, avec les meilleurs scolastiques, que la connaissance ne change rien à la nature de l'acte connu. Ce n'est qu'une relation extrinsèque qui n'en modifie pas le caractère intrinsèque. Si la nature de l'acte prévu est d'être libre, il sera libre [1]. Assurément Dieu prévoit notre acte futur et ce qu'il prévoit ne peut manquer d'arriver; mais il prévoit

1. Non semper res necessitate est quamvis sit futura. (*De concord.*, 1, 3.)

aussi que cet acte sera fait librement, parce que telle est sa nature.

Sa prescience ne fait qu'une chose, constater que l'acte sera. Étant présupposé que l'acte sera, il est bien évident qu'il ne saurait pas ne pas être. Cela résulte de la position même admise [1]. C'est l'application pure et simple du principe de contradiction au fait futur, comme il s'applique au fait présent. Une chose ne peut en même temps être et ne pas être. Si un fait se produit devant moi, il est nécessairement vrai qu'il se produit. Je vois Socrate se lever, je l'affirme et je suis très certain que l'affirmation contraire n'est pas possible. Cependant Socrate s'est levé très librement. Il en est de même pour l'avenir. Une fois constaté qu'une chose sera, il est impossible d'admettre qu'elle ne sera pas. Cela ne change rien au fait lui-même qui sera ou ne sera pas contingent selon la nature qui lui est propre.

Puisque Dieu est éternel et présent à tous les temps, il n'y a pour son regard ni passé ni futur. Il est déjà présent à ce que je ferai dans la suite des années. Sa connaissance, bien qu'infaillible, n'impose pas plus de nécessité aux choses que notre connaissance actuelle n'impose de nécessité aux faits auxquels nous assistons. Le fait est ce qu'il est et la connaissance de Dieu, comme la nôtre, se borne à le représenter tel qu'il est.

1. Si erit de necessitate erit, necessitas sequitur rei positionem. (*De concord.*, 1, 2.)

Saint Anselme s'objecte que l'Écriture sainte parle souvent de faits qui dépendent de la liberté humaine comme devant arriver nécessairement; ils seraient donc vraiment nécessaires. Le docteur du Bec répond très justement qu'en pareil cas l'histoire sacrée se place au point de vue de la connaissance éternelle de Dieu. Il n'y a rien à en conclure quant à la nature de l'acte [1].

Notre saint ajoute une réflexion qui nous paraît moins heureuse. Il dit que si la prévision rendait le fait prévu nécessaire, Dieu ne serait libre en rien, car il prévoit nécessairement tout ce qu'il fera [2]. Cette remarque n'est pas tout à fait convaincante. Il y a une grande différence entre les actes de Dieu et ceux de ses créatures. Les actes divins peuvent avoir leur effet dans le temps, mais d'eux-mêmes ils sont produits dans l'éternité. Ils sont coexistants à la connaissance divine au-dessus de tous les âges. C'est là surtout qu'il ne faut pas parler de prescience.

IX

Le problème que nous venons d'examiner ne serait pas autrement difficile, si l'homme n'éprouvait une grande peine à se placer au vrai point de vue, celui de la coexistence de l'être divin à tous les temps. Il en est

1. Quidquid de his quæ libero arbitrio fiunt velut necessarium sacra scriptura pronuntiat, secundum æternitatem loquitur in quâ præsens est omne verum. (*De concord.*, 1, 5.)

2. *De concord.*, 1,4.

autrement de la conciliation de la liberté de l'homme avec la prédestination divine. Cette conciliation offre des difficultés toutes particulières, si bien que le véritable terrain de l'accord entre ces deux vérités ne paraît pas avoir été indiqué jusqu'ici d'une manière définitive.

Comment trouver une solution à l'abri de toute critique, quand il s'agit de ce qu'il y a de plus intime dans les volontés du souverain être, dont l'essence nous est si profondément inconnue?

Le problème a divisé deux grands ordres religieux qui tous deux ont la prétention de s'attacher aux enseignements du Prince de l'École.

Les dominicains appuient davantage sur le décret divin. Ils enseignent que les justes seront sauvés parce que Dieu a décidé qu'ils seraient sauvés. Il a toutefois décidé qu'ils seraient sauvés librement. Cette doctrine réserve parfaitement le souverain domaine de Dieu. Fait-elle une part suffisante à la liberté? Est-ce être libre que d'être libre par ordre?

Les jésuites sont plus favorables au libre arbitre. Ils admettent bien que Dieu a décidé quels sont ceux qui seront sauvés; mais il a décidé leur salut en prévision des mérites qu'ils auront amassés. Ainsi la liberté est pleinement sauvegardée, car il dépend de nous d'avoir amassé ces mérites. On objecte que le domaine souverain de Dieu paraît plus limité, puisqu'on suppose dans les créatures des effets qui ne dépendent pas absolument de lui.

La discussion, ouverte depuis trois siècles et pendant

un temps négligée, a été réveillée dans ces dernières années par la controverse survenue entre le R. P. Schneemann jésuite, et le R. P. Dummermuth dominicain[1].

Les deux partis se réclament de saint Thomas d'Aquin. Ils relèvent également dans ses ouvrages des arguments pour la thèse qu'ils défendent. Ce grand docteur avait-il vraiment adopté l'une ou l'autre opinion? Nous croyons plutôt qu'avec sa prudence ordinaire, il s'était contenté de poser quelques principes généraux, en se gardant d'explications de détail dont il pressentait les obscurités.

Il est difficile de ranger saint Anselme dans l'un des deux camps. Il remarque que quiconque ne fait pas le bien librement n'est pas juste. Par conséquent, Dieu ne prédestine personne à être juste par nécessité[2]. Mais. puisque tout est présent à la pensée éternelle de Dieu, s'il décrète le salut de celui-ci ou la perte de celui-là, c'est qu'il voit que l'un aura mérité d'être sauvé, et que l'autre aura mérité l'enfer[3]. Il ajoute que notre salut ne dépend ni du libre arbitre seul, ni de la grâce seule, mais que tous deux doivent concourir pour assurer notre éternité[4]. Dieu ne rend personne injuste; il ne

1. *Controversiarum de divinæ gratiæ libertatisque concordiâ initia et progressus*, par le R. P. Schneemann, Fribourg en Brisgau, Herder, 1881. — Sanctus *Thomas et doctrina præmotionis physicæ, seu Responsio ad R. P. Schneemann S. J.*, par le R. P. Dummermuth, Paris, Lethielleux, 1886.

2. Non prædestinat quemquam justum futurum esse necessitate. (*De concord.*, 2, 3.)

3. *De concord.*, 2, 2.

4. Nec sola gratia nec solum liberum arbitrium salutem hominis operaru. (*De concord.*, 3, 1.)

damne que ceux qui se sont rendus injustes par eux-mêmes[1]. C'est la bonne volonté qui mérite, c'est la volonté mauvaise qui est punie[2]. On est damné parce qu'on l'a voulu ou du moins parce qu'on en a voulu la cause.

Ces sages observations ne semblent-elles pas résumer les meilleurs arguments des deux partis?

Saint Anselme conclut, c'est la conséquence pratique, vraiment importante pour notre conduite, que nous devons travailler au salut de nos frères sans nous préoccuper de savoir s'ils sont prédestinés ou non[3]. Faisons ce qui est en nous. Le laboureur, ajoute-t-il, sème chaque année, bien qu'il sache que la semence ne germe pas toujours. De même employons nos efforts pour amener les autres au bien, tout en sachant que nos exemples et nos conseils ne réussiront pas auprès de tous.

1. Deus nullum facit injustum, sed unusquisque a se habet injustitiam, ut damnetur. (*De voluntate.*)

2. Non enim punitur nisi voluntas. (*De concept., virg.*, 4.)

3. *De concord.*, 3, 6.

CHAPITRE XII

DE DIEU

Nous avons vu, dans les chapitres qui précèdent, quelle opinion s'était formée saint Anselme sur l'homme, sa nature et ses facultés. Il nous reste à étudier sa doctrine sur la nature divine.

Dieu a toujours été pour saint Anselme la première préoccupation. Toutes ses pensées aussi bien que toutes ses affections étaient portées vers Dieu. C'est aussi dans ses spéculations sur Dieu que nous trouvons son génie plus à l'aise, plus fécond, plus élevé, et en même temps plus vigoureux et plus exact.

La théodicée de saint Anselme est exposée avec toute son ampleur dans le *Monologium*. Nous n'aurons qu'à analyser cet ouvrage, le plus beau monument qu'ait laissé le saint docteur du Bec, non seulement au point de vue de la rigueur philosophique, mais aussi pour la tournure éloquente qu'il a su donner à son exposé et qui rappelle les Confessions de saint Augustin.

I

Le premier souci de tout philosophe spiritualiste est naturellement d'établir l'existence de Dieu.

Saint Anselme, toujours porté aux considérations d'ordre moral, fonde sa démonstration sur l'idée du bien.

Il y a dans ce monde une foule de choses bonnes. L'homme ne peut en douter puisqu'il en jouit et les apprécie. Par quoi ces choses sont-elles bonnes? Par elles-mêmes ou par quelque autre. Elles ne peuvent l'être par elles-mêmes. Il n'y a que la bonté qui soit bonne par elle-même; les autres choses ne sont bonnes que par la bonté. Il y a donc quelque part une bonté par excellence, par laquelle toutes les autres choses sont bonnes. Cette bonté est le bien suprême qui seul est par lui-même : c'est Dieu [1].

Ne croirait-on pas entendre Platon?

Saint Denys l'Aréopagite avait dit également qu'il y a un bien substantiel qui communique la bonté à tout ce qui existe [2].

1. Quis dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum.... illud itaque solum est summe bonum quod solum est per se bonum. (*Monol.*, 1.)

2. Τῷ εἶναι τὸ ἀγαθὸν ὡς οὐσιώδες ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα. (*De div. nomin.*, 1, 4; collect. Migne, *Patrol. grecque*, t. III.)

Ce raisonnement implique évidemment une manière de voir réaliste. Il suppose, et c'était bien la pensée de saint Anselme, que la bonté est dans chaque être quelque chose de réel qui n'est pas lui, mais qui est communiqué à tous et qui est le même en tous [1]. Il y a là un point contestable dans l'argumentation. Poussez trop loin cet ordre d'idées, vous risquez d'arriver au panthéisme qui est bien le danger d'un réalisme exagéré. Aussi saint Anselme a-t-il bien soin de faire remarquer que le bien suprême ne rend pas les choses bonnes en se diffusant en elles, mais en les créant.

Saint Anselme reproduit la même démonstration sur l'idée de grandeur. Les choses sont plus ou moins grandes; elles ne sont point la grandeur. Elles ne sont donc point grandes par elles-mêmes, mais par quelque chose qui est la grandeur par essence [2].

De même pour l'idée d'être. Tout ce qui est est par lui-même ou par autre chose. Mais il n'y a que l'être qui soit par lui-même. Les êtres qui nous entourent sont donc par autre chose, et cette autre chose est par elle-même, elle est l'être même [3].

Ici l'argument est vraiment apodictique, car il est manifeste que les choses qui nous entourent ne sont point par elles-mêmes.

1. Quæcumque dicuntur aliquid, per aliquod dicuntur, quod non aliud et aliud sed idem intelligitur in diversis. (*Monol.*, 1.)

2. Si vero id per quod plures ipsæ naturæ tam magnæ sunt aliud est quod ipsæ sunt, pro certo minores sunt quam id per quod magnæ sunt. (*Monol.*, 4.)

3. Quidquid est per unum aliquid videtur esse. (*Monol.*, 3.)

Saint Anselme fait observer qu'il n'y a qu'un être qui puisse être par lui-même. S'il y en avait plusieurs, il faudrait qu'ils eussent tous la même force d'existence en vertu de laquelle ils seraient par eux-mêmes. Cette force serait une en tous et tous seraient identiques en elle [1].

Tous ces arguments conduisent au même résultat. Il y a quelque chose bon par soi, grand par soi, existant par soi, etc. Ce quelque chose est nécessairement unique. Le bien par soi ou le grand par soi ne peuvent avoir l'existence par eux-mêmes que s'ils sont en même temps l'être par soi. Autrement le bien par soi ne serait plus le bien par soi, mais un bien communiqué. Il y a donc une nature première, bonne, grande, excellente, au-dessus de toute autre. Ce ne peut être que la nature qui est par soi [2].

Cette nature souveraine est Dieu.

Telle est la preuve donnée par saint Anselme au début du *Monologium*. Elle lui appartient en propre. Nous en avons vu une indication dans les œuvres de saint Denys l'Aréopagite. Saint Augustin a dit de même que Dieu est le bien par essence. Mais nous ne croyons pas qu'avant saint Anselme, on ait tiré de cette pensée une preuve aussi explicitement formulée de l'existence de Dieu.

1. Si plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se per quam habent ut per se sint. Non autem dubium quod per idipsum unum sint per quod habent ut sint per se. (*Monol.*, 3.)

2. Est igitur quædam natura quod est summum onmium quæ sunt. Hoc autem non potest esse nisi ipsa sit per se id quod est. (*Monol.*, 4.)

Saint Anselme ajoute une seconde preuve, appuyée plus particulièrement sur l'inégalité des natures.

Les natures que nous connaissons sont inégales entre elles. Elles forment une vaste hiérarchie, où les plus humbles sont subordonnées aux plus élevées. Il y a nécessairement quelque nature supérieure de telle sorte qu'elle n'est inférieure à aucune [1]. De plus, il ne peut y avoir plusieurs natures ayant la même supériorité. Si elles avaient la même supériorité par elles-mêmes, elles seraient identiques; si elles l'avaient par une autre, celle-ci serait supérieure. Il doit donc y avoir une première nature supérieure à toutes, c'est la nature divine.

II

Cette argumentation était certainement neuve du temps de saint Anselme. Elle avait ce mérite, si recherché de nos jours, d'être originale et personnelle. Elle sortait de la voie si rebattue, quoique toujours bonne, de la preuve cosmologique. Était-elle aussi inattaquable? C'est ce qu'il importe d'examiner.

Les preuves de saint Anselme se rapprochent de deux preuves données par saint Thomas d'Aquin : la preuve par la contingence des choses et la preuve par les degrés d'être.

1. Est ex necessitate aliqua natura quæ sic est alicui vel aliquibus superior ut nulla sit cui ordinetur inferior. (*Monol.*, 4.)

Voici comment le Docteur angélique formule la preuve par la contingence.

Il est évident que les choses qui nous entourent sont contingentes. Première proposition.

Cette proposition est évidente à la simple raison commune. Tous les êtres dont se compose l'univers naissent, périssent ou disparaissent. S'ils ne disparaissent pas pour notre expérience bornée, ils portent des marques ineffaçables de caducité. Le soleil même qui nous éclaire va s'éteignant tous les jours. Supposer que l'univers, composé tout entier d'êtres contingents, puisse être lui-même nécessaire, c'est admettre dans un tout par agrégation une propriété que n'a aucune des parties qui le constituent. C'est une contradiction.

La proposition est encore plus évidente au point de vue philosophique. Il n'est aucune chose en ce monde que nous ne puissions supposer ne pas être. Elles sont possibles, puisqu'elles sont; elles pourraient ne pas être, puisque l'existence n'est pas attachée à la notion de leur nature.

La seconde proposition de saint Thomas est tirée d'Aristote: il y a toujours un moment où ce qui peut ne pas être n'est pas [1].

Conclusion : s'il n'y avait que des réalités contingentes, il y aurait eu un moment où il n'y avait rien. L'être serait sorti du néant, ce qui est impossible. Il y a donc quelque chose de nécessaire.

1. Quod possibile est non esse aliquando non est. (*S. theol.*, 1ª, 2, 3.)

Si ce quelque chose est nécessaire par un autre, il faut que cet autre à son tour soit nécessaire. Mais on ne peut aller à l'infini. Il faut donc arriver à quelque chose qui soit nécessaire par soi-même.

Telle est la troisième preuve présentée par le Prince de l'École.

On y reconnaît facilement l'idée de saint Anselme que les choses sont ce qu'elles sont par une autre et qu'il en est une nécessairement par soi. L'Ange de l'École insiste moins que le docteur du Bec sur l'unicité de cet être par soi. Il réserve cette considération pour une question spéciale.

Toutefois, si l'on rapproche les deux arguments, on constate qu'ils ne sont pas conduits de la même façon et ne reposent point sur le même fondement. Saint Thomas prend son point de départ dans l'idée d'être. Saint Anselme met d'abord en avant l'idée du bien. Or l'idée du bien ne répond pas aussi directement au but proposé. Le bien est objectivement la même chose que l'être [1]; c'est l'être envisagé à un point de vue spécial, sa convenance avec la volonté. Cet attribut de l'être [2] en est inséparable et le suit partout. Les choses sont donc bonnes par elles-mêmes et parce qu'elles sont. Il n'est exact de dire qu'elles sont bonnes par un autre qu'autant qu'il aura été prouvé qu'elles existent par un autre.

Saint Anselme a renversé cette position. Son argu-

1. Bonum et ens sunt idem secundum rem. (*S. theol.*, 1ª, 5, 1.)
2. *Id.*

ment n'a donc pas toute la rigueur désirable; mais ce qui peut lui manquer de ce côté, ne le regagne-t-il pas en élévation et en beauté? Par là même, il est plus capable d'entraîner les convictions. On sait que la persuasion ne s'obtient pas toujours par les mêmes moyens que la certitude intellectuelle. Saint Thomas s'adresse surtout à l'intelligence et à la raison spéculative. Saint Anselme s'adresse à l'âme tout entière. C'est peut-être pour ce motif que sa théodicée, malgré son appareil moins scientifique, a compté de tout temps un grand nombre de chauds partisans.

Ce que l'on peut reprocher à l'argument par le bien, c'est de n'être pas assez direct; en lui-même, il est vrai et juste. Quant à l'argument par l'inégalité des natures, il nous semble incomplet. Assurément, dans toute hiérarchie, il faut une première tête. Mais est-il évident que le monde soit une hiérarchie unique? Saint Anselme paraît le supposer; il eût été à propos de le prouver.

Saint Thomas se sert d'une preuve semblable, c'est la quatrième de la *Somme théologique*. Il ne la présente pas de la même manière que saint Anselme. Il la fonde sur ce principe, posé par Aristote, que le plus et le moins se disent des choses par rapport à une chose qui est le type parfait du genre [1]. Il ajoute, toujours avec Aristote, que ce type parfait est la cause de toutes les choses du même genre. Il y a donc un être qui est

1. Magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimodè ad aliquid quod maxime est. (1ª, 2, 3.)

le type parfait de l'être et qui est pour toutes les autres choses la cause de leur être, de leur bonté, de toutes leurs perfections [1].

Saint Thomas en revient toujours à l'être.

Ainsi présentée, la preuve est régulière; elle est peut-être un peu subtile. De telles preuves sont sans doute moins saisissables aux intelligences ordinaires que la preuve par excellence, la preuve cosmologique par l'idée de cause et de changement, *prima et manifestior via,* dit le Prince de l'École en parlant d'elle. Mais les autres preuves expriment peut-être mieux ce mouvement naturel de l'âme, cette propension innée à croire en Dieu, que signalait déjà saint Jean Damascène [2]. Toute la scolastique admettait, bien qu'avec les restrictions nécessaires pour éviter l'ontologisme, que l'impression spontanée de la raison humaine, dès que le spectacle du monde lui est offert, est de croire à son auteur. Les preuves de l'existence de Dieu ne font qu'éclaircir et préciser ce premier pressentiment. On était loin alors de l'assertion par trop hardie qu'aurait émise Guillaume d'Occam, assertion renouvelée par le criticisme contemporain, qu'on ne peut démontrer Dieu avec pleine évidence : *non potest sciri evidenter quod Deus est* [3].

1. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cujuslibet perfectionis. (*Id.*)

2. Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται. (*De fide orth.*, I, 1, collect. de Migne, *Patrol. gr.*, t. XCIV.)

3. Ce propos lui est attribué par le card. Gonzalez sans indication de source. (*Hist. de la phil.*, Madrid, Jubera, 1886, t. II, p. 372.)

La philosophie en effet, telle que la concevaient les anciens docteurs, n'est pas un voyage de découvertes dans l'inconnu; ce n'est pas non plus la construction d'un système plus ou moins ingénieux; c'est un effort pour formuler en termes explicites, précis et parfaitement cohérents, les données implicites et confuses du bon sens naturel. Van Weddingen a particulièrement insisté sur ce point[1]. Peut-être n'a-t-il pas assez pris garde que les tendances spontanées doivent être la matière et non la base de l'élaboration philosophique. Il ne suffit pas d'en relever les données toutes frustes et d'en faire les prémisses d'un argument. Il faut chercher dans leur fond intime le principe premier qui les justifie et les éclaire. C'est ainsi seulement que la philosophie, fidèle au sens commun, dont elle ne s'écarte jamais sans danger, peut prendre un caractère vraiment scientifique.

III

Après être montés des choses vers Dieu, redescendons de Dieu vers les choses. Comment dépendent-elles de Dieu? En dépendent-elles par création comme l'enseigne la foi catholique? Quelle portée peut-on donner philosophiquement à ce mot : création?

Nous avons vu que les preuves données par saint An-

1. *Les bases de l'objectivité de la connaissance*, p. 148 et suiv. Hayez, Bruxelles, 1889.

selme de l'existence de Dieu pouvaient laisser quelque incertitude à ce sujet. Dieu y apparaît comme source et comme type, plutôt que comme cause efficiente.

Le saint docteur va préciser la doctrine dans les considérations qui suivent[1].

Dieu est par soi, c'est le point de départ; les choses sont par lui. Quel est le sens exact de ces formules?

Dieu est par soi : ce n'est pas dire qu'il se produise lui-même. Pour se produire, il faudrait être avant d'être, ce qui est impossible[2]. Dieu est par soi : cela veut dire que son existence est comprise dans sa nature, qu'il est excellemment l'être et l'existence première, que seul il est purement et simplement par son essence même[3].

Les choses sont par un autre : cela veut dire qu'elles peuvent ne pas être, que rien dans leur nature ne nécessite l'existence, que par suite cette existence leur est fournie d'ailleurs.

D'où leur vient cette existence?

Saint Anselme commence par remarquer que les choses ne peuvent venir d'une matière antérieure qui existerait par elle-même[4]. La matière n'est par elle-même ni bonne, ni existante. Son essence, comme on l'a dit plus tard, n'implique pas son existence. La matière suppose autre chose au-dessus d'elle.

Les choses ne peuvent venir de la corruption du bien

1. *Monol.*, 5,10.
2. *Id.*, 6.
3. Solus es quod es et tu es qui es. Tu es qui proprie et simpliciter es. (*Proslog.*, 22.)
4. *Monol.*, 7.

par soi. Ce qui est le bien par soi ne peut cesser d'être le bien suprême et absolu. Le bien par soi est incorruptible, indivisible et immuable[1].

Enfin les choses ne peuvent venir du néant. Le néant est incapable de rien produire.

Il ne reste qu'une interprétation possible; c'est que les choses soient produites par le Souverain Bien et produites de toutes pièces. Puisqu'elles sont, il faut que le Souverain Bien les ait faites; seul il est par lui-même, seul il préexiste à toutes. Il faut qu'il les ait faites de rien, puisqu'il ne peut rien détacher de lui-même, ni se diminuer lui-même.

Cette production totale, indépendamment de tout sujet antérieur, est ce qu'on appelle création.

Pouvons-nous nous représenter ce mode de production? En aucune façon. Mais nous y sommes acculés par la nécessité de la production et par l'impossibilité de tout autre mode.

Les anciens ne connaissaient pas l'idée de création. C'est pourquoi ils ne pouvaient concevoir qu'une matière éternelle ordonnée par un Démiurge. Ils n'admettaient pas qu'une chose pût être faite de rien, suivant ce vers de Lucrèce, d'une précision si énergique :

Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.

Mais saint Anselme fait observer avec beaucoup d'à propos que cette expression *fait de rien* peut avoir trois sens qu'il importe de distinguer :

1. *Monol.*, 7.

Elle peut signifier qu'une chose n'est pas faite, qu'elle existe par elle-même et nécessairement. En ce sens, elle est toute négative.

Elle peut signifier qu'une chose sort du néant, apparaissant sans aucune cause qui explique son existence. C'est ainsi que l'entendaient les anciens. En ce sens, la proposition est contradictoire et absurde.

Elle peut signifier aussi qu'une chose n'est pas faite, comme sont produits tous les phénomènes naturels, qui supposent une cause transformant une matière préexistante. Elle est faite par une cause suréminente qui n'a besoin de prendre appui sur aucune réalité antérieure [1].

Les anciens n'ayant sous les yeux aucun exemple de ce mode de production, n'en pouvaient avoir l'idée. Mais quand l'attention a été appelée sur lui par l'enseignement révélé, la raison a reconnu facilement qu'en certains cas, il est seul admissible.

Il y a, remarque le saint docteur, une différence essentielle entre le créateur et l'ouvrier. L'ouvrier n'a qu'une puissance bornée ; il lui faut un objet préexistant qu'il prend et auquel il impose une nouvelle forme. Le créateur a la puissance absolue et sans bornes. Il atteint l'être même des choses et peut donner la réalité tout entière [2].

C'est pour cela qu'il n'y a qu'un seul créateur, comme le montrera plus tard saint Thomas d'Aquin. Il n'y a

1. Dicitur aliquid esse factum de nihilo, cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse unde sit factum. (*Monol.*, 8.)

2. *Monol.*, 11.

qu'un seul être, l'être infini et absolu, qui puisse faire passer du non-être à l'être. Comme il existe seul par lui-même, seul il peut donner aux autres d'exister. Tout acte impliquant création est un signe certain de l'intervention divine.

Avant donc la création, s'il y a un avant pour les actes divins, la créature était néant, néant de substantialité et d'être. N'était-elle cependant à aucun titre et d'aucune façon? Telle n'est pas la pensée des Docteurs et des Pères.

Si la créature n'existait point à titre substantiel, comme réalité présente et actuelle, elle existait à titre intelligible dans la pensée divine. Dieu a créé dans le temps, mais il a pensé la création dans l'éternité.

Saint Augustin enseignait déjà que toute créature préexiste dans l'intellect divin : Là, disait-il, les choses étaient avant qu'elles fussent faites; elles étaient dans la pensée divine; elles n'étaient point dans leur propre nature[1].

Nous avons vu dans saint Anselme un chaud partisan de la théorie de l'exemplarisme. Il devait donc accueillir cette tradition avec une grande faveur. Il s'applique, en effet, avec une complaisance marquée, à la développer : Avant que les choses fussent faites, dit-il, déjà étaient arrêtés dans la raison divine quels êtres seraient faits, ce que seraient ces êtres et comment ils

1. Antequam fierent et erant et non erant; erant in Dei scientiâ, non erant in propriâ naturâ. (*De Genesi ad litt.*, 5, 18.)

seraient faits[1]. Saint Anselme va même jusqu'à dire que les choses sont plus vraies en Dieu qu'en elles-mêmes[2].

En créant, Dieu n'a fait que manifester sa pensée. Nous avons déjà remarqué que saint Anselme assimilait la création à un langage, le langage par lequel Dieu manifeste au dehors sa volonté sur les choses. Et toutes ces paroles sont renfermées dans une seule parole primitive par laquelle Dieu proclame son existence[3].

Qu'est cette parole, sinon le Verbe divin? C'est pourquoi l'Évangile déclare que toutes choses ont été faites par le verbe[4].

De même que l'artiste, lorsqu'il veut produire un chef-d'œuvre, en forme l'idée dans son esprit : c'est son concept ou son verbe. De même Dieu, voulant créer, a prononcé quelles choses il voulait créer. Il l'a prononcé par le même verbe par lequel il conçoit l'idée qu'il a de lui-même. Cette idée, saint Anselme nous a appris qu'elle n'est pas quelque chose hors de Dieu, quelque chose qui lui soit surajouté ou qui le complète; c'est Dieu lui-même, c'est l'essence divine se connaissant et se proclamant elle-même avec toute sa puissance et toutes ses volontés[5].

1. Priusquam fierent universa, erat in ratione summæ naturæ quid, aut qualia aut quomodo futura erant. (*Monol.*, 9.)

2. *Monol.*, 36.

3. Quidquid fecit per internam locutionem fecit sive singula singulis verbis sive potius uno verbo simul singula dicendo. (*Monol.*, 12.)

4. Saint Jean, I, 3.

5. *Monol.*, 12.

Telle est la génération du Verbe, seconde personne de la Sainte Trinité.

Mais nous ne pourrions développer ces vues de saint Anselme sans nous risquer sur un terrain qui n'est pas le nôtre, celui de la théologie.

IV

Il ne suffirait pas que la créature fût créée si Dieu l'abandonnait à elle-même. Précisément parce qu'elle est faite de rien, qu'elle n'est rien que par la parole toute-puissante de Dieu, elle n'aurait pas où s'appuyer si la puissance divine cessait son action[1]. Les mêmes raisons qui obligent à admettre la création obligent à admettre l'intervention perpétuelle du créateur[2]. Rien de ce qui a été fait entièrement ne peut durer que par celui qui l'a fait[3]. Il faut donc que Dieu soutienne toujours sa créature, qu'il la crée pour ainsi dire à chaque instant, autrement que la parole créatrice soit efficace pour tout le temps qu'il lui a plu de fixer.

La théologie emploie un terme spécial pour désigner cette assistance perpétuelle du créateur, le terme de

1. Nil vigeat nisi per servatricem ejus præsentiam. (*Monol.*, 13.)

2. Simili namque per omnia ratione quâ collectum est omnia quæ sunt esse per unum aliquid, simili inquam ratione potest probari quia quæcumque vigeant per unum aliquid vigeant. (*Id.*)

3. Eodem ipso sustinente et vigent et perseverant esse quamdiu sunt quo faciente de nihilo habent esse quod sunt. (*Id.*)

conservation; en réalité il n'y a pas deux actes distincts, l'un par lequel Dieu créerait, l'autre par lequel il conserverait ce qu'il a créé. Nous ne distinguons ces choses que parce que nous sommes du temps, nous vivons et nous pensons dans le temps. Dans le temps les effets nous paraissent divers et le sont réellement, mais ces effets se rapportent tous à l'efficace d'une même puissance éternelle.

Ces principes, saint Anselme ne les a pas inventés. Ils ont été proclamés par l'enseignement catholique dès l'origine. Toutefois, depuis la disparition de la civilisation romaine, personne ne les avait reproduits avec cette vigoureuse précision, en y joignant un enthousiasme entraînant pour les spéculations les plus sublimes.

Cette idée de création continuée a le malheur de déplaire à beaucoup de modernes. Que Dieu ait crée le monde, on en prend encore son parti, puisqu'on n a pas trouvé moyen d'expliquer l'existence du monde d'une autre manière. Mais une fois le monde pourvu de l'être, pourquoi ne continuerait-il pas tout seul? Quel besoin que le créateur, une fois la matière lancée dans l'espace, intervienne pour la faire durer? Il n'a qu'à l'abandonner à ses propres lois jusqu'à ce qu'il lui ordonne de cesser d'être.

Ces objections eussent bien étonné saint Anselme. Elles ont pour cause l'oubli de la différence qu'il a si bien établie entre le créateur et l'ouvrier.

L'ouvrier produit une œuvre qui peut durer même

après lui, parce que cette œuvre subsiste dans un sujet indépendant de la volonté de l'homme. Il en est tout autrement du monde vis-à-vis de Dieu. Le monde n'a point son existence par lui-même. Il la doit tout entière à son auteur. Comment pourrait-il conserver cette existence, l'action divine cessant? L'existence est le terme propre et immédiat de l'action divine. Pourrait-elle continuer, cette action étant suspendue? Est-ce qu'un moment de l'être peut être la cause suffisante de celui qui le suit? Est-ce qu'à aucun instant le monde peut être conçu existant par soi? Il faut donc, pour que la création continue, que l'action divine s'exerce indéfectiblement. C'est ce que voulait signifier Jésus-Christ quand il disait aux juifs : « Mon Père agit toujours et moi également j'agis toujours[1], » de cette action toute-puissante et éternelle dont l'effet est la création.

Mais si Dieu crée toujours, remarque saint Anselme, il est toujours présent à tout ce qu'il crée. Qu'avons-nous de plus intime que l'être? Celui qui produit notre être est au plus intime de nous-mêmes. Il ne pourrait cesser d'y être qu'en cessant de nous produire et nous-mêmes d'exister[2].

Nous ne vivons que de l'action de Dieu. Nous sommes cette action même, suivant la doctrine d'Aristote qui enseigne que l'action est dans le patient, d'où saint Thomas concluait que la création entendue objectivement est la créature elle-même. Dieu est en chacun de nous;

1. Pater meus usquemodo operatur et ego operor. (Saint Jean, v, 17.)
2. *Monol.*, 23.

il nous soutient, il coopère à toutes nos actions puisqu'il en fournit l'être. Nous n'avons rien, nous ne faisons rien sans son assistance perpétuelle. Donc, conclut saint Anselme, il est tout dans tous, *omnia in omnibus*[1].

Vérité à la fois consolante et terrible. Si Dieu est partout, il voit tout, il apprécie tout, il juge tout. Nous ne pouvons faire un pas sans qu'il le soutienne; nous ne pouvons avoir une pensée sans qu'il la sonde. Il voit toutes mes difficultés, tous mes embarras, toutes mes peines. Mais il voit aussi tous mes crimes, toutes mes aspirations mauvaises, toutes mes tendances honteuses, tant de misères souvent plus humiliantes que les crimes, tout ce que je cache avec soin aux autres, tout ce que je voudrais me cacher à moi-même. Témoin d'autant plus redoutable qu'il est silencieux et muet. Dans quel sens éclatera sa justice, le jour où il prendra la parole?

Serait-ce pour cela que quelques-uns préfèrent un Dieu qui crée le monde et s'en va?

V

Nous avons démontré avec saint Anselme l'existence de Dieu, et nous avons marqué ses rapports avec la création. Mais qu'est Dieu en lui-même? Saint Anselme

1. *Monol.*, 14.

va nous le dire, autant que la raison humaine peut entrevoir quelque chose des divines perfections.

Il est difficile, en effet, le mot est de Platon, de connaître et d'expliquer clairement ce qu'est le Père de l'univers[1]. Et les théologiens catholiques, renchérissant sur l'affirmation du philosophe grec, déclarent que la nature propre de Dieu est incognoscible à toute intelligence créée[2], à moins qu'elle ne soit élevée à la vision béatifique. Toutefois la connaissance, même naturelle, que nous avons de Dieu n'est pas absolument nulle. De la même manière que nous arrivons à connaître qu'il est, nous pouvons arriver à avoir sur sa nature quelques données générales ou analogiques qui ne sont point sans valeur.

On va en juger.

Nous avons vu que Dieu est la nature souveraine, la cause première de toutes les autres natures. Nous pouvons tirer de là deux principes absolument certains. Le premier que Dieu est l'être par soi, n'ayant aucune cause de lui-même; s'il était par un autre, celui-ci serait supérieur[3]. Le second principe est qu'il a lui-même de quelque manière toutes les perfections qu'il a données[4]. On ne donne que ce que l'on a.

Appliquons ces deux principes et d'abord le premier.

Si Dieu est l'être par soi, on doit conclure qu'il est

1. *Timée*, 5, Leipzig, Tauchnitz, 1850.

2. *Prosl.*, 15.

3. Est igitur quædam natura quæ est summum omnium quæ sunt : hoc autem esse non potest nisi ipsa sit per se id quod est. (*Monol.*, 4.)

4. *Prosl.*, 17.

une nature très simple. Il ne peut y avoir en lui aucune composition de parties. Il n'a ni parties physiques séparables, ni parties métaphysiques distinctes seulement en nature[1]. Un composé physique n'existe que par ses parties; il n'existe point par lui-même. Un composé métaphysique comprend des propriétés distinctes, étendue, qualités ou facultés, il n'a donc point toute sa raison d'être en lui-même. Il dépend, pour partie du moins, d'une raison étrangère qui a relié tous ces éléments. Il ne peut être l'être en soi absolu et parfait[2].

Dieu est donc très simple, absolument simple, autrement il ne serait pas l'être premier de qui tout dépend.

Il est de même immuable. Dans un être absolument simple, il n'y a rien qu'on puisse changer sans le détruire[3]. En outre, l'être affranchi de tout changement est bien plus excellent que l'être soumis à une instabilité perpétuelle[4]. Or Dieu est ce qu'il y a de plus excellent.

Enfin, il est par lui-même tout ce qu'il est; il est purement et simplement[5]. En d'autres termes, son essence et son existence sont une même chose. Si son essence différait en quelque manière de son existence, il

1. Si igitur natura illa composita est ex pluribus bonis, hæc omnia quæ omni composito insunt, in illam incidere necesse est. (*Monol.*, 17.)

2. Quidquid est vel quale, vel quantum est etiam aliud in eo quod quid est, unde non simplex sed compositum est. (*Id.*)

3. Accidentibus mutationem efficientibus nunquam in sua simplicitate locum tribuit. (*Monol.*, 25.)

4. Valde eo melius esse id quod nullo modo indiget aut cogitur mutari. (*Liber apolog.*, 8.)

5. Tu es qui proprie et simpliciter es. (*Prosl.*, 22.

serait composé; il ne serait plus l'être premier[1] et par soi que nous avons reconnu indispensable.

Son essence n'est pas sans doute identique à cette existence froide et glacée qui est, suivant le langage scolastique, l'acte de la substance et la base de nos facultés. A ce point de vue on peut dire avec saint Denys l'Aréopagite que Dieu est plus que l'être, et avec saint Anselme qu'il est plus que la substance[2]. Toute substance est, en effet, susceptible de différences et de changements. L'essence divine est plutôt une perfection suprême équivalant à l'existence et à toutes les perfections. Elle est l'être absolu qui n'est limité par rien et qui comprend dans son excellence tous les degrés et tous les modes d'être concevables et possibles.

De là une conséquence bien remarquable. Quiconque connaîtrait parfaitement la nature d'un tel être ne pourrait concevoir qu'il n'existât pas. On peut supposer toutes les créatures anéanties, on ne peut supposer Dieu anéanti[3]. Ce serait supposer que l'existence ne lui est pas essentielle. Cette perfection est propre à Dieu seul : « A Dieu seul, disait Albert le Grand, il appartient d'être, de ne pouvoir ne pas être et de ne pouvoir être pensé ne pas être[4]. » C'est ce principe, admis par tous les Pères et tous les Docteurs, qui a inspiré à saint Anselme son

1. *Monol.*, 17.

2. Quomodo substantia est, cum omnis substantia admistionis differentiarum vel mutationis accidentium sit susceptibilis? (*Monol.*, 26.)

3. *Liber apolog. ad insip.*, 4.

4. Soli Deo proprium est esse, et non posse non esse, et non posse cogitari non esse. (*S. theol.*, 1ª pars., q. 19, m. 4, Lyon, Rigaud, 1651.)

fameux argument du *Proslogium* dont nous examinerons plus loin la valeur.

Ainsi de ce premier principe que Dieu est l'être par soi, nous tirons que son existence est identique à son essence, qu'il existe nécessairement, qu'il est simple dans sa nature et immuable dans sa perfection. Assurément toutes ces affirmations ne sont pas sans importance.

On peut objecter qu'elles sont bien vagues et bien abstraites. Nous suppléons à ce vide à l'aide du second principe que Dieu a tout ce qu'il a donné.

En vertu de ce principe, nous reconnaissons que Dieu possède éminemment dans sa perfection unique, tout degré d'être qu'il a donné à quelqu'une de ses créatures.

Mais tous les caractères que nous constatons dans les créatures ne sont pas des degrés d'être ou de perfection. Il y en a qui impliquent imperfection, infériorité. Ceux-là ne représentent pas un degré d'être ajouté, mais plutôt un degré d'être diminué, abaissé. Pour s'y reconnaître, les philosophes catholiques posent un principe que saint Anselme formule en ces termes : Tout ce qui est est tel qu'il soit meilleur que sa négation, ou que sa négation soit meilleure [1]. On ne met en Dieu que ce qu'il est meilleur d'avoir que de ne pas avoir, ce qui est meilleur absolument [2].

1. Quidquid est, præter relativa, tale est ut ipsum sit melius quam non ipsum, aut tale est ut non ipsum sit in aliquo melius quam ipsum. (*Monol.*, 15.)

2. Tu es quidquid melius est esse quam non esse. (*Prosl.*, 4.) — Credi-

Ainsi nous mettons en Dieu l'intelligence parce qu'il est mieux de connaître que de ne pas connaître. Dieu a certainement de quelque manière l'intelligence, puisqu'il l'a donnée à certains êtres. Il a la volonté; il est mieux de se diriger soi-même que d'obéir à une impulsion instinctive. Il a la liberté; l'être libre est supérieur à celui qui agit par nécessité. Il a la justice, la sagesse, la bonté, etc., ou plutôt, il est la justice, la sagesse, la bonté même, car il est tout cela par lui-même et non par un autre[1]?

Comment a-t-il toutes ces qualités? Nous n'en savons absolument rien; elles sont en lui d'une manière ineffable[2]. Nous ne prétendons nullement en effet qu'il connaisse comme nous connaissons, par jugements et par raisonnements. Nous ne prétendons pas non plus que sa liberté s'exerce par des hésitations et des délibérations. Nous ne pouvons savoir exactement ce que demande sa justice, ni deviner les voies de sa sagesse adorable.

Tout ce que nous soutenons, c'est que sa perfection très simple contient de quelque manière l'équivalent de toutes ces perfections, qu'il a tous les avantages que nous pouvons y trouver, et d'autres encore dont nous n'avons aucune idée.

Ceci n'est pas de l'anthropomorphisme. Nous n'assi-

mus de divina substantia quidquid melius est esse quam non esse. (*Lib. apol.*, 10.)

1. *Monol.*, 16.

2. *Monol.*, 65. — *Prosl.*, 17.

milons pas la nature de Dieu à celle de l'homme. Si nous mettons en lui les perfections de la nature humaine, c'est uniquement parce que ce sont les plus élevées que nous connaissions. Nous l'appelons substance ou esprit, parce que nous ne connaissons rien de meilleur que la substance spirituelle[1]. Mais nous savons très bien que toutes ces expressions n'atteignent pas à la hauteur de sa perfection infinie.

En réunissant tous ces caractères, nous n'avons assurément pas une idée adéquate de la nature propre de Dieu. Elle reste bien au-dessus de toutes nos pensées[2]. Nous en avons toutefois une idée suffisante pour comprendre quels peuvent être ses rapports avec nous. C'est, en définitive, la seule chose qui nous importe.

Du moment qu'il nous a donné l'intelligence et la volonté, il est impossible qu'il ne se rende pas compte de l'usage que nous faisons de ces facultés. Il doit donc comprendre nos prières, même de la manière inférieure dont nous les exposons. Il doit y avoir quelque chose en lui qui veille à nos besoins, qui juge nos désirs. Si nous nous portons à l'aimer, ce qui est naturel selon saint Thomas, est-il possible qu'il n'y ait pas en lui quelque chose qui réponde à notre amour?

Sans doute, dans la pratique, nous ne nous en tenons pas à ces termes un peu généraux; nous traitons avec Dieu, comme avec une personne humaine. Nous lui parlons comme à un homme. L'Écriture même prête à Dieu

1. *Monol.*, 27.
2. *Prosl.*, 15.

nos passions, nos haines, nos colères, nos vengeances. Tout chrétien instruit sait que ce sont là des figures. Elles servent à nous faire comprendre ce que Dieu exige de nous et ce que nous pouvons attendre de lui. Après tout, nous ne pouvons nous mettre en rapport avec Dieu que par nos facultés humaines; nous ne pouvons nous figurer sa réponse que sous la forme d'une réponse humaine. Si Dieu veut se manifester à nous (qui pourrait lui en refuser le pouvoir?), il ne peut le faire qu'en se proportionnant à l'infériorité de notre nature.

Et comme il est très bon, comme il est le bien suprême, très désireux de se communiquer, il s'est proportionné à nous encore plus complètement. Il s'est incarné, il s'est fait homme, il a vécu parmi les hommes, de sorte qu'il y a un Dieu pour nous que nous pouvons traiter en tout droit et toute vérité comme une personne humaine, qui entend nos prières comme nous entendons, qui peut y répondre comme nous répondons, qui comprend notre langage et en use, qui aime comme nous pouvons aimer, avec un cœur de chair, le cœur adorable de Jésus-Christ.

On voit donc que les connaissances que nous avons sur Dieu pour être indirectes et très incomplètes ne sont pas nulles. Nous savons qu'il est une perfection très simple, infinie en ce qu'elle comprend toutes les perfections possibles, qu'il possède tous les avantages que les créatures peuvent retirer de ses dons, notamment qu'il a en soi éminemment les biens que nous réalisons par l'emploi de l'intelligence, de l'activité et de la liberté.

Toutes ces conclusions que la logique nous impose, nous ne pouvons, sans doute, les confirmer par une expérience directe. L'expérience est-elle donc notre seul moyen de connaître? Que faites-vous de la raison?

On ne veut croire aujourd'hui qu'à ce que l'on peut saisir et toucher. Le raisonnement, même le plus simple et le plus immédiat, ne dit rien, du moment que l'on ne peut arriver à une vérification sensible.

Cependant la science contemporaine ne montre-t-elle pas de quelles illusions singulières les sens sont la source? Cette science, que seule on vante aujourd'hui, ne réalise-t-elle pas tous ses progrès, en s'éloignant chaque jour davantage des données purement sensibles et en développant de plus en plus le côté intelligible des choses?

Il faudrait être conséquent. Si vous suivez imperturbablement un raisonnement mathématique, parfois extrêmement long et compliqué, sûr de trouver au bout le fait réel dont vous avez besoin, vous devez bien croire qu'un raisonnement beaucoup plus simple et plus court, basé sur un fait d'expérience, pourra vous mener à une conclusion certaine.

De cela même que le monde existe et qu'il implique une cause, vous pouvez donc conclure avec assurance quelques-uns des caractères de cette cause.

VI

La notion naturelle que nous avons de la Souveraine nature a encore d'autres conséquences intéressantes.

Nous avons vu que Dieu est présent à tout ce qu'il a créé. Il est donc partout où il existe quelque chose[1]. Il est partout, et cependant nous ne le voyons nulle part à cause de l'infirmité de notre vue[2]. Saint Anselme va jusqu'à dire, assez subtilement, que, si Dieu n'était point partout, il pourrait être conçu, à quelque égard, n'être pas, ce qui ne convient pas à sa nature[3].

Une meilleure raison donnée par le saint docteur, est que Dieu est partout parce que tout corps est soutenu par sa puissance[4]. Où il ne serait pas, il n'y aurait rien, puisque tout ce qui existe n'existe que par lui[5]. Il n'y aurait pas même d'espace vide, car, selon saint Anselme, le lieu même vide est quelque chose[6].

Qu'est-ce à dire? Dieu serait-il étendu et remplirait-il de son étendue l'immensité de l'espace? Nous sommes très portés à interpréter toute notion d'après nos sensations accoutumées. Clarke et Newton ont paru croire que l'espace est infini et qu'il est l'immensité même de Dieu. Mais ce qui est étendu a des parties et Dieu n'a point de parties. Il ne peut donc être dans l'espace, comme s'appliquant partie par partie à l'espace ou

1. *Monol.*, 14.
2. *Prosl.*, 16.
3. *Lib. apol.*, 1.
4. Cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat. (*Monol.*, 14.)
5. Ubi vero ipsa non est, ibi penitus nulla est essentia. (*Monol.*, 20.)
6. *Monol.*, 20. Cette assertion du saint docteur n'a pas été acceptée par les péripatéticiens du XIIIe siècle, ceux-ci pensaient que l'espace n'existe que par les corps qui le remplissent.

comme contenu dans l'espace, mais plutôt comme contenant l'espace [1].

Serait-il partout par sa puissance et seulement dans quelque endroit particulier par son essence? Ainsi l'on dit souvent qu'il réside dans le ciel.

C'est une manière de voir qu'il faut abandonner. Sa puissance est son essence. Partout où il opère, il est lui-même présent [2]. Sa présence spéciale dans le ciel est une métaphore pour faire entendre qu'il manifeste au ciel ses perfections d'une manière plus complète.

On ne peut donc dire que la Souveraine nature soit dans un lieu particulier. Aucun lieu ne la limite [3]. On ne peut dire qu'elle ne soit nulle part [4]. Elle exerce son action en tous lieux. On doit dire qu'elle est partout, non à la manière d'un corps qui pénétrerait tous les autres, mais en ce sens qu'elle est présente à la fois à tous les lieux et à tous les êtres qu'elle a créés [5]. Elle est tout entière partout; il n'est aucun endroit où elle ne soit pas tout entière [6].

Saint Anselme, pour nous faire mieux comprendre ces enseignements, ajoute que Dieu est dans le monde à

1. *Monol.*, 21.

2. Si dicitur quod determinate ipsa per se alicubi est, sed per potentiam suam est ubicumque aliquid est, non est verum, quoniam enim potentiam ejus nihil aliud quam ipsum esse manifestum est. (*Monol.*, 20.)

3. *Prosl.*, 13.

4. Falsum igitur stet illud quod illa nusquam est. (*Monol.*, 20.)

5. Summa natura secundum rei veritatem aptius dicitur ubique esse ut intelligatur esse in omnibus quæ sunt, quam si intelligatur tantum in omnibus locis. (*Monol.*, 20.)

6. Nullatenus alicubi totum non est, sed ubique totum est. (*Lib. apol.*, 1.)

Nous avons vu que Dieu est présen[illegible] le corps[1]. Sans
créé. Il est donc partout où il e[illegible]nt uni au monde ; à
Il est partout, et cependant [illegible] certainement la pensée
part à cause de l'infirmit[illegible] expliquer seulement que
selme va jusqu'à dire, [illegible] ni divisé, est présent à tous
n'était point partout. [illegible] l'âme est présente à toutes les
égard, n'être pas. [illegible] être elle-même divisée en parties,
ture[3]. [illegible] les parties qu'elle anime.

Une meiller[illegible] permette néanmoins d'écarter toute com-
que Dieu e[illegible] ce genre. Malgré les réserves qu'y apporte
par sa p[illegible]lme, elles donnent l'idée d'une unité qui
rien, [illegible] pas entre Dieu et le monde. Il y aurait danger à
Il n'[illegible]
A [illegible] appuyer.

VII

Ce que nous avons dit de l'espace, nous pouvons le répéter du temps. Saint Anselme ne sépare point le temps de l'espace dans son argumentation.

Dieu est supérieur à tous les temps comme il est supérieur à tous les espaces[2].

Rien n'a été avant lui, ce qui signifie à la fois, dit le docteur du Bec, qu'il n'a pas été précédé par le néant, et qu'aucun être n'a existé, lui n'existant pas[3]. Cette

1. *Monol.*, 23.
2. *Monol.*, 22.
3. Duplicem namque una pronunciatio gerit sententiam cum dicitur quia nihil fuit ante summam substantiam, unus enim est sensus quia, prius-

vidente, puisque Dieu est le seul être existant
onne l'existence à tous les autres.
pour la même raison, rien ne sera après
même les choses qui ne finiront pas, en
n peut concevoir à celles-ci une fin, tandis
peut concevoir une fin à la Souveraine na-
. Étant par soi, elle ne peut jamais cesser d'être.
ien ne saurait l'atteindre pour la détruire[2].

Toutefois, à bien considérer les choses, les mots avant et après n'ont aucun sens quand il s'agit de Dieu. Avant et après signifient le temps. Le temps a des parties, Dieu n'a aucune partie[3]. Nous avons déjà vu qu'un être ayant des parties ne pourrait être la Souveraine nature existant par elle-même.

Dieu est donc en dehors du temps. On ne peut dire qu'il est dans un temps et non dans un autre. On ne peut dire qu'il n'est en aucun temps. On ne peut même dire avec exactitude qu'il est dans tous les temps[4].

Il est présent à tous les temps, mais il n'est contenu dans aucun[5].

La vie de Dieu est interminable et possédée toute entière à la fois[6], c'est par égard pour notre faiblesse

quam esset summa substantia, fuit cum erat nihil, alter vero sensus ejus intellectus quia ante summam substantiam non fuit aliquid. (*Monol.*, 19.)

1. *Monol.*, 20.
2. *Monol.*, 28.
3. *Monol.*, 21.
4. *Monol.*, 20.
5. *Monol.*, 22; *Prosl.*, 19.
6. *Monol.*, 24.

qu'il est dit qu'il a été, qu'il est et qu'il sera. Il n'y a qu'une expression vraie pour marquer son rapport avec la durée : il est avec le temps[1]; il est et le temps passe devant lui. Il est celui qui est, invariable au-dessus de tous les temps [2]. Cette existence d'un moment immuable qui répond à tous les temps est appelée : éternité[3].

Dieu est éternel.

A ces considérations, saint Anselme ajoute une preuve à laquelle nous avons déjà touché, à savoir que la vérité n'a ni commencement, ni fin. On ne peut concevoir un moment où elle cesserait d'être vraie. La vérité est donc éternelle et pour qu'elle le soit, il est nécessaire qu'elle s'appuie sur une réalité éternelle [4].

Nous avons également relevé la critique de saint Thomas d'Aquin. Le Prince de l'école ne pense pas que toute vérité soit éternelle, en la manière dont l'entendait saint Anselme.

VIII

Telle est dans ses grandes lignes la doctrine de notre saint religieux sur Dieu et sur sa nature.

Dans son ensemble, elle est l'enseignement commun des Pères et des Docteurs.

1. *Monol.*, 22.
2. *Prosl.*, 22.
3. *Monol.*, 18.
4. *Id.*

La théodicée chrétienne peut être considérée comme une science faite.

Ceci ne veut pas dire qu'on n'y puisse rien ajouter, ni modifier quelques démonstrations. La géométrie est une science faite et chaque jour on y ajoute de nouveaux théorèmes. Ceci veut dire que les bases de la théodicée sont solidement assises, que ses solutions fondamentales sont définitivement acquises et qu'elles ne pourraient être autres, si l'on ne conteste les principes de raison qui lui servent de point de départ.

La théodicée est une science rationnelle, développant par des raisonnements simples et bien suivis les conséquences de quelques faits incontestables à l'aide d'axiomes indiscutables. Si la raison humaine peut quelque chose par la déduction, et nous croyons qu'on ne peut lui refuser cette force, la théodicée chrétienne est une de ses applications les plus certaines.

Toutefois, si le fond est immuable, chaque docteur le traite suivant son génie particulier. Ce qui caractérise la théodicée de saint Anselme, c'est le point de vue moral qui ne l'abandonne jamais, c'est l'élévation du concept qu'il s'est formé de l'être divin. Pour d'autres, pour saint Thomas d'Aquin par exemple, Dieu est plutôt cause efficiente et acte pur. Pour saint Anselme, Dieu est avant tout le bien absolu, la nature souveraine, la perfection au-dessus de laquelle on ne peut concevoir une autre perfection. Pour saint Thomas, Dieu est l'intelligible suprême ; pour saint Anselme, il est d'abord l'être le plus aimable et le plus aimé.

Aussi, quelle tournure vive et éloquente le saint religieux a su donner à son argumentation. L'amour y déborde; le sentiment élève et féconde la raison. En cela, saint Anselme n'est comparable qu'à saint Augustin.

On a souvent reproché aux scolastiques leurs formules un peu sèches; c'était leur reprocher de procéder scientifiquement. En tous cas saint Anselme est exempt de ce défaut, si défaut il y a. Il a la forme bien plus littéraire que ses successeurs. Sans doute, il risque çà et là quelques incorrections. N'importe; la lecture du *Monologium* est pleine de charme; la conviction de l'auteur est communicative et va droit au cœur. Pour bien apprécier ce chef-d'œuvre, il faut le lire. Nous ne pouvions en donner ici qu'un squelette.

IX

La première partie du *Monologium,* celle que nous venons d'étudier, est surtout philosophique. La seconde pénètre sur le terrain de la théologie. Elle est consacrée à l'exposition du mystère de la sainte Trinité.

Saint Anselme redit l'interprétation traditionnelle : comment le Fils est la parole du Père, consubstantiel au Père, de la même essence que lui; comment de l'amour du Père pour le Fils et du Fils pour le Père procède le Saint-Esprit qui leur est égal en tout.

Ce mystère n'est qu'un aperçu jeté sur la vie divine. Toute vie implique une certaine variété. L'essence di-

vine étant parfaitement une, simple et indivisible, il ne peut y avoir en elle de différences que celles qui dérivent de son activité immanente. Ce sont ces différences que le mystère nous fait entrevoir.

Dieu est une unité très simple, mais il est une unité vivante.

N'insistons pas. Ceci est le domaine de la théologie, nous devons le respecter. Saint Anselme a bien essayé de s'élever à ces hautes spéculations par des arguments de pure raison, comme ses moines le lui avaient demandé. Il est arrivé ainsi à des conclusions très vraisemblables. Mais ces conclusions seraient-elles acceptées par celui que la révélation n'aurait pas instruit? Le saint docteur lui-même aurait-il eu l'idée de les poser, s'il n'eût reçu préalablement l'enseignement de l'Église?

Il avoue franchement en certains passages qu'il n'a fait qu'indiquer ce que les choses doivent être, sans pouvoir expliquer exactement ce qu'elles sont[1].

X

Laissons donc ces questions qui seraient un hors-d'œuvre dans un ouvrage de pure philosophie. La philosophie ne doit présenter que des affirmations fondées suffisamment sur la seule raison.

Qu'on nous permette toutefois, maintenant que nous connaissons Dieu, autant que l'intelligence humaine peut

1. *Monol.*, 36, 64, 65.

le connaître, de présenter, en manière de conclusion, quelques réflexions sur la destinée finale de l'homme par rapport à Dieu. Nous en avons déjà dit quelque chose en plusieurs endroits de cet ouvrage. En y revenant, nous ne ferons que nous conformer aux intentions de saint Anselme, et mieux marquer le caractère de ses travaux. Il avait toujours en vue un but moral; il était avant tout directeur d'âmes. Il voulait moins instruire qu'élever et améliorer. Il termine donc le *Monologium* par quelques considérations pratiques sur notre avenir éternel[1].

Ce n'est pas tout de connaître Dieu, il faut tendre vers lui. L'être intelligent, nous le savons, a été fait pour connaître et aimer le bien[2]. Toutes nos affections doivent donc être dirigées vers le Souverain Bien qui est Dieu. La vie actuelle est pleine de misères. L'âme, qui aime Dieu, attend de lui une vie plus parfaite[3]. Dieu qui nous a donné cette tendance intime ne peut ne pas la satisfaire, et nous refuser ce bonheur éternel que notre nature même nous porte à désirer et à espérer[4].

Malheureusement, tous n'aiment pas Dieu. Il en est qui le repoussent et préfèrent les biens inférieurs. Ceux-là seront éternellement malheureux. Quelle autre position pourrait être faite à des créatures dédaignant le Souverain Bien, quand tous les biens auxquels elles

1. *Monol.*, 68-72.
2. *Monol.*, 69.
3. *Id.*
4. *Monol.*, 70.

s'étaient attachées auront disparu. Faudrait-il les anéantir contrairement à leur nature? Serait-il admissible que celui qui est coupable se trouvât dans le même état que s'il n'avait jamais existé [1]?

Il y en a qui n'ont ni aimé, ni repoussé; ils sont immortels comme les autres [2]. Quel sera leur sort? L'enfant baptisé est sauvé par une miséricorde et une providence toute spéciale, qui a permis en lui l'effacement de la tache originelle. Quant aux autres enfants et à ceux qui pourraient se trouver dans une condition analogue, ils ne peuvent arriver à la vision béatifique. C'est un malheur sans doute, c'est le malheur de la nature dépouillée de la grâce que Dieu lui avait destinée. Pourquoi les enfants auraient-ils un bien auquel leurs ancêtres n'avaient aucun droit [3]? Ils ne sont point proprement condamnés, ils subissent les conséquences du crime de leur premier père [4].

Saint Anselme ne leur assigne d'ailleurs aucune autre pénalité, et les docteurs du XIIIe siècle, allant plus loin, admettaient pour eux une immortalité relativement heureuse dans la possession d'un certain bonheur inférieur ménagé par la providence [5].

On juge trop souvent le moyen âge sur les siècles de

1. *Monol.*, 71.
2. *Monol.*, 72.
3. Quis dicet filios quos per damnationem generant eidem non debere subjacere servituti, sed potius ad bona quæ parentes juste perdiderunt gratis oportere restitui. (*De concept. Virg.*, 28.)
4. Propter peccata parentum a suis malis non est liberatus. (*Id.*, 25.)
5. S. Th., *Sent.*, l. 2, dist. 33, q. 2, art. 2.

souffrance et de luttes qui l'ont terminé. Il est certain que les mœurs se sont fort endurcies pendant le XIVe et le XVe siècle. A cette époque remontent la plupart des opinions dures et sévères. Le premier moyen âge, alors que l'Église était le facteur presque unique de la civilisation, croyait surtout Dieu bon, et considérait plus volontiers sa miséricorde que sa justice.

Dieu a fait l'homme par amour, il l'a fait pour l'amour [1]. Il ne le perd que lorsqu'il est impossible de le sauver.

1. *Monol.*, 69

CHAPITRE XIII

L'ARGUMENT DE SAINT ANSELME

Le lecteur peut avoir maintenant une idée générale de la doctrine et des tendances de saint Anselme. Cette doctrine laissait sans doute à désirer; elle n'avait ni toute l'étendue, ni toute la précision que la philosophie chrétienne devait acquérir par la suite. On y reconnaît déjà néanmoins cette philosophie dans ses enseignements fondamentaux. Quant à la profondeur des conceptions, à l'élévation des idées, à la méditation enthousiaste de la vérité, il y avait des siècles que la civilisation occidentale n'avait connu un pareil docteur.

Cependant, ce ne sont point ces belles spéculations qui, devant la postérité, ont consacré la réputation de saint Anselme. On ne lit plus guère ses ouvrages; tout au plus les consulte-t-on quelquefois. Le charme littéraire de son exposition, le rapprochant à certains égards des grands écrivains modernes, est gâté pour nous par un langage qui n'est plus le latin classique. Le fond de son enseignement se retrouve avec plus de netteté et d'exactitude chez ses successeurs.

Au moyen âge et à la renaissance, où les ouvrages des principaux docteurs ont été l'objet de si nombreux travaux, on ne cite qu'un écrivain de renom qui se soit attaché à l'étude des œuvres de saint Anselme; c'est le cardinal Aguirre, dont le commentaire fut imprimé à Salamanque en 1685 [1]. Encore Aguirre s'occupa-t-il surtout des enseignements théologiques.

Pour le grand public, une seule des opinions de saint Anselme est restée attachée à son nom, précisément parce qu'elle est discutée et discutable. Les contradictions dont elle a été l'objet ont retenu l'attention sur elle. Nous voulons parler de ce fameux argument du *Proslogium* destiné à prouver l'existence de Dieu. Cet argument a obtenu des adhésions ardentes; il a suscité également dès le début des oppositions très nettes. On a écrit des volumes pour et contre. C'est pourquoi nous ne l'avons pas compris dans l'exposé de la théodicée de saint Anselme. Il vaut vraiment la peine d'être examiné à part. L'énoncé de cet argument, les objections de ceux qui le repoussent, les motifs de ceux qui l'admettent, le jugement qui semble devoir être porté sur cette controverse : tel sera le sujet du présent chapitre.

1. On peut citer encore les auteurs suivants, qui ne sont connus que des érudits :

J. Porta, *Philosophia scolastica secundum principia sancti Anselmi*, Rome, 1690;

Le commentaire de Lardito, Salamanque, 1699-1703;

Tedeschi, *Scholæ sancti Anselmi doctrina*, Rome, 1705.

I

Nous avons raconté ailleurs que saint Anselme était tourmenté de l'idée de trouver un argument très bref et cependant décisif contre les athées. On lit dans l'Écriture : « L'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a point de Dieu [1]. » Cette pensée troublait notre saint. Comment cet être suprême, l'être des êtres, qui est tout ce qu'il est par lui-même, fondement et fin de toutes choses, notre bonheur et notre espérance, comment peut-il être ainsi méconnu? Qui peut être assez insensé pour penser qu'il n'existe pas? Saint Anselme voulait éclairer cet insensé, le confondre du moins, lui faire toucher du doigt son absurdité fondamentale. De là le nom d'insensé qu'il donnait à l'athée dans son opuscule et qui a joué un si grand rôle dans la controverse qui a suivi.

Nous avons vu comment le célèbre argument fut rédigé à trois reprises différentes. Lors de la rédaction définitive, saint Anselme donna à son écrit le nom d'*Alloquium,* discours adressé à Dieu. Il aimait à imprimer à ses expositions une tournure oratoire. Plus tard, il remplaça ce titre par celui de *Proslogium* tiré du grec, qui a le même sens. Il donnait ainsi à son second ouvrage de théologie naturelle un intitulé analogue à l'intitulé de la première étude, le *Monologium.*

En quoi consiste cet argument? Pour n'être point

1. Dixit insipiens in corde suo : non est Deus. (*Ps.* XIII, v. 1.)

accusé de l'altérer, nous présenterons d'abord au lecteur la traduction littérale du second chapitre du *Proslogium,* qui en contient, pour ainsi dire, la moelle.

Après avoir prié Dieu dans le premier chapitre de lui communiquer ses lumières, le prieur du Bec continue ainsi :

« Nous croyons, Seigneur, que vous êtes un être tel qu'on ne peut s'en représenter un plus grand. Est-ce donc qu'une telle nature n'existera pas parce que l'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a pas de Dieu? Mais cet insensé quand il entend parler d'un être tel qu'on ne peut s'en représenter un plus grand, comprend ce qu'on lui dit, et ce qu'il comprend est dans son intelligence, alors même qu'il ne comprend pas que cela existe. Autre chose est d'avoir l'idée d'un objet; autre chose de comprendre que cet objet existe. Quand un peintre prémédite le tableau qu'il va faire, il a ce tableau dans son intelligence, mais il comprend qu'il n'existe pas, puisqu'il ne l'a pas encore exécuté. Quand il l'a peint, il l'a dans son intelligence et comprend qu'il existe; il l'a fait. On peut donc convaincre l'insensé lui-même qu'il existe au moins dans son intelligence un être tel qu'on ne peut s'en représenter un plus grand. En effet, ce qu'on lui dit, il le comprend; ce que l'on comprend est dans l'intelligence. Or ce qui est si grand qu'on ne peut rien se représenter de plus grand, ne peut exister seulement dans l'intelligence, car s'il existe seulement dans l'intelligence, on peut se représenter quelque chose qui existerait dans l'intelligence et en réalité,

ce qui est plus grand. Si donc ce qui est tel qu'on ne peut rien se représenter de plus grand existe dans l'intelligence seule, ce qui est tel qu'on ne peut rien se représenter de plus grand est tel qu'on peut se représenter quelque chose de plus grand. Mais certainement cela ne peut pas être. Il existe donc, sans aucun doute, quelque chose tel qu'on ne peut rien se représenter de plus grand et ce quelque chose existe dans l'intelligence et dans la réalité[1]. »

On voit clairement l'intention du saint docteur. Tous ont dans l'esprit l'idée d'une chose telle qu'on n'en peut penser une plus grande. L'insensé lui-même a cette

1. Pour assurer notre impartialité complète, nous avons emprunté cette traduction au R. P. Rageу (*L'argument de saint Anselme*, p. 5, Paris, Delhomme et Briguet, 1893), qui est un défenseur de l'argument.

Voici le texte latin :

Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut et credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo : Non est Deus (*Ps.* XIII, 1)? Certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo majus nihil cogitari possit, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud rem intelligere esse. Nam cum pictor præcogitat quæ facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil majus cogitari potest, quia hoc quum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet et in intellectu et in re. (*Prosl.*, 2.

idée, car, lorsque je l'énonce, il sait très bien ce que cela veut dire. Une telle idée ne peut cependant exister dans l'esprit seul. Si elle était dans l'esprit seul, on pourrait penser qu'elle est aussi en réalité. Or ce qui est dans la réalité est plus grand que ce qui est dans l'esprit seul. Si donc elle n'était pas dans la réalité, on aurait l'idée d'une chose qui serait ce qu'on peut penser de plus grand et qui ne serait pas ce qu'on peut penser de plus grand. Flagrante contradiction!

Tel est l'argument de saint Anselme dans ce qu'il a d'essentiel. Nous l'apprécierons plus tard; nous nous bornons ici à l'exposer.

Le chapitre III du *Proslogium* est consacré à montrer que l'être tel qu'on n'en peut penser un plus grand, non seulement existe en réalité, mais encore qu'on ne peut penser qu'il n'existe pas[1]; autrement qu'il est nécessaire et par essence.

Le quatrième chapitre explique en quel sens l'insensé peut dire que Dieu n'est pas. Il le dit parce qu'il ne comprend pas suffisamment ce que le mot Dieu signifie.

Le reste de l'opuscule est consacré à déduire les perfections divines de cette première idée d'un être nécessaire existant par lui-même. C'est la reproduction abrégée des spéculations du *Monologium*, non une reproduction froide et sèche, mais une reproduction éloquente, animée par ces pensées pieuses et tendres, par

1. Potest cogitari aliquid quod non potest cogitari non esse quod majus est quam quod non esse cogitari potest. (*Prosl.*, 3.)

ces élans d'espérance amoureuse qui donnent tant de charme aux écrits du saint docteur.

Ces derniers chapitres ne touchent en rien l'argument prouvant l'existence de Dieu. Ils développent la notion du souverain être, comme on le fait d'ordinaire, après avoir constaté sa réalité par tout autre argument.

Relevons toutefois une proposition sur laquelle nous aurons occasion de revenir. Non seulement, d'après saint Anselme, Dieu est l'être le plus grand que l'on puisse concevoir, mais il est plus grand encore que nous ne pouvons le concevoir[1]. Remarque absolument juste, assurément; mais alors cet être n'est pas dans l'intelligence qui ne peut le concevoir. Où est la preuve de sa réalité?

L'argument de saint Anselme est bien à lui. On ne le trouve dans aucun des Pères qui ont précédé.

On peut lire, il est vrai, dans saint Augustin, que ceux-là mêmes qui adorent d'autres dieux, ont la pensée que Dieu est l'être le meilleur et le plus sublime[2]. L'évêque d'Hippone remarque également que la perfection augmentée entraîne l'être[3]. Ces indications de saint Augustin ont pu suggérer à saint Anselme l'idée de son argument; mais elles ne représentent point une

1. Non solum es quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit. (*Prosl.*, 15.)

2. Deum ab iis etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in cœlo sive in terra, ita cogitari ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius. (*De doctr. christ.*, 7.)

3. Tanto magis augetur species, tanto quidque tendere ut sit... quia species aucta cogit esse et Deum fatemur summe esse. (*Contra epist. fundamenti*, 40.) — Ipsum enim quantumcumque esse bonum est, quia summum bonum est summe esse. (*De verâ relig.*, 18.)

preuve formellement déduite comme celle du *Proslogium*.

Cette preuve est donc une création du génie de saint Anselme, à moins qu'elle ne soit une méprise. C'est ce que nous allons examiner.

II

L'opposition au *Proslogium* ne tarda pas à se manifester. Presque aussitôt après l'apparition de l'opuscule, le moine Gaunilon en publiait cette critique, intitulée : *Défense de l'insensé*[1], que nous avons signalée au chapitre V.

Gaunilon n'entendait pas prendre parti pour l'insensé en tant que celui-ci refuse de croire en Dieu. Il voulait seulement montrer que l'insensé dans son incrédulité ne commet pas la contradiction implicite dont l'accuse le prieur du Bec. Par conséquent la preuve fondée sur une telle contradiction n'est point valable.

Gaunilon n'est pas un ennemi. Il ne ménage pas les témoignages d'admiration pour saint Anselme. Il reconnaît très volontiers la haute valeur des spéculations contenues dans la suite du *Proslogium*. Mais c'est avant tout une tête carrée, un esprit net et logique. Les grands sentiments ne l'éblouissent pas et il n'admet que ce qui lui paraît clair.

Les objections du moine de Marmoutiers peuvent se résumer comme il suit :

1. *Liber pro insipiente.*

De ce qu'on a une chose dans l'esprit, il n'en résulte nullement que la chose existe en réalité. Que de choses on peut avoir dans l'esprit qui sont fausses et chimériques! J'imagine une île dans l'Océan la plus belle de toutes, s'ensuit-il que cette île existe? Il faut donc une raison particulière montrant que je n'ai pas cette chose dans l'esprit comme toute pensée quelconque. Il faut que je la comprenne clairement et qu'en la comprenant je voie qu'elle existe en effet. Si je ne la comprends pas ainsi, ajoute Gaunilon, toute cette discussion est inutile et ne mène à rien[1].

Or je ne vois pas, dit notre critique, en quoi consiste cette idée d'un être tel qu'on n'en puisse concevoir un plus grand. J'entends bien une suite de mots, mais je ne puis déterminer la chose qu'ils désignent. C'est un objet complètement inconnu que je m'efforce de me représenter d'après le nom que j'entends lui donner. Je n'en ai aucune idée ni spécifique ni générique, pas plus que je ne comprends la nature divine elle-même. C'est précisément pour cela que je puis penser de la nature divine qu'elle n'existe pas[2].

1. Nisi forte tale illud constet esse non eo modo quo etiam falsa quoque vel dubia haberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere, quia scilicet non possum hoc aliter cogitare nisi intelligendo id est scientiæ comprehendendo reipsâ illud existere. Si non potest, cur, contra negantem aut dubitantem quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio assumpta est. (*Pro insipiente,* 2.)

2. Tam ego secundum rem vel ex specie vel ex genere notam cogitare auditum vel in intellectu habere non possum quam nec ipsum deum quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum. (*Pro insipiente,* 4.)

Si vous appelez être dans l'intellect ce qu'on ne peut connaître dans la vérité de sa nature, alors, oui, j'ai une telle idée; mais il n'en résulte nullement que son objet soit aussi dans les choses, jusqu'à ce qu'on en ait donné une preuve incontestable [1].

Le bon moine finit par un trait qui ressemble à une malice. Je sais, dit-il, que j'existe, puis-je penser que je n'existe pas? Si vous dites que je le puis, j'en puis dire autant de n'importe quoi; si vous dites que je ne le puis pas, il n'y a donc pas que Dieu dont on ne puisse penser qu'il n'existe pas [2].

En effet, l'expression de saint Anselme n'était pas tout à fait exacte. Le propre de Dieu n'est pas qu'on ne puisse penser qu'il n'existe pas, *non posse cogitari non esse,* mais qu'on doive penser, si on comprend bien sa nature, qu'il ne peut pas ne pas être, *cogitari non posse non esse.*

En résumé l'objection fondamentale de Gaunilon est celle-ci : l'idée de l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand n'exprime directement la nature d'aucun être quelconque. On n'en peut donc tirer une preuve que cet être existe nécessairement en réalité.

1. Si esse dicendum est in intellectu quod secundum veritatem cujusquam rei nequit saltem cogitari et hoc in meo esse non denego, sed quia per hoc esse quoque in re non potest ullatenus obtinere, illud esse adhuc penitus non concedo quousque mihi argumento probetur indubio. (*Pro insipiente*, 5.)

2. Cogitare me autem non esse, quamdiu me esse certissime scio, nescio utrum possim. Sed si possum, cur non quidquid aliud eadem certitudine scio. Si autem non possum, non erit jam istud proprium Deo. (*Pro insipiente*, 7.)

La réplique de saint Anselme est très belle au point de vue oratoire. Elle est même un peu hautaine. Si saint que l'on soit, quand on rencontre de toutes parts des témoignages d'admiration, il est pénible d'entendre une voix discordante. La peine est plus sensible encore, quand cette voix vient on ne sait d'où, sans aucune marque qui assure son autorité. Gaunilon, en effet, n'avait pas signé sa critique; on n'a su son nom que plus tard.

Au point de vue philosophique, saint Anselme ne paraît pas avoir très bien compris les critiques de son adversaire. Il reprend les mêmes raisonnements proposés dans le *Proslogium* en leur donnant un autre tour. Il entend bien, comme le moine de Marmoutiers, qu'il faut une preuve, mais il persiste à la chercher dans l'analyse de l'idée de l'être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand.

Cette fois, il remarque que cet être ne peut être conçu que sans commencement. Pourquoi cela? Parce que nous avons l'idée d'un être sans commencement et qu'un tel être est évidemment plus grand que celui qui a un commencement et une fin [1]. Mais d'où vient l'idée d'un être sans commencement? Saint Anselme nous renvoie à la foi catholique [2].

Pour saint Anselme en effet, l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand est le Dieu des chrétiens, et Dieu est cet être même. Il passe sans cesse de l'un

1. Quo majus cogitari nequit non potest cogitari esse nisi sine initio. *Lib. apolog.*, 1.)

2. Fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento. (*Id.*, 1.)

à l'autre, sans remarquer que l'insensé auquel il est censé s'adresser n'est pas obligé de le suivre, puisque, par hypothèse, il ne croit pas à l'Église catholique.

Quoi qu'il en soit, une fois admis que l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand est sans commencement ni fin, c'est-à-dire éternel, il devient assurément facile d'en tirer son existence nécessaire. Celui qui avancerait qu'un tel être peut ne pas exister contredirait son éternité[1].

De même il est en tout et partout[2]; il est immuable, etc.[3]. Saint Anselme rentre ici dans le grand chemin de la démonstration catholique qui de l'idée de l'être nécessaire une fois acquise déduit toutes les perfections divines. Fallait-il donc pour y arriver s'engager dans un sentier si escarpé?

Saint Anselme avait bien senti qu'il ne pouvait partir de l'idée de l'être nécessaire qui n'est pas immédiatement évidente. D'un autre côté, il jugeait la preuve cosmologique trop longue. Il avait donc tenté une route de traverse. Il avait cru trouver un point de départ dans l'idée de l'être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand. Mais il mettait sous cette idée bien des choses que l'athée refuserait d'y mettre sans preuve.

L'athée est-il au moins obligé de mettre sous cette

1. Si posset cogitari non esse posset cogitari habere principium et finem. (*Id.*, 3.)

2. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est, sed semper et ubique totum est. (*Id.*, 1.)

3. Valde eo melius esse id quod nullo modo indiget aut cogitur mutari. (*Id.*, 8.)

idée l'existence actuelle? Saint Anselme s'en croit assuré. Il avoue bien que de l'idée d'une chose on ne peut conclure son existence, mais il fait une exception pour la souveraine nature[1]. Il revient sur l'idée qu'être dans la réalité est plus grand qu'être seulement dans l'intelligence[2]. Il lui paraît incroyable que quiconque comprend sa formule n'en saisisse pas une conséquence si rigoureuse[3]. Aussi se plaint-il vivement que Gaunilon a travesti son argument.

Pauvre Gaunilon! Il l'avait cependant exposé d'abord très correctement; mais, à la fin du paragraphe, l'attention lui avait manqué. Il avait écrit l'être le plus grand de tous, *majus omnibus,* au lieu de l'être tel qu'on ne peut en concevoir un plus grand, *quo majus cogitari nequit.* Saint Anselme triomphe de cette distraction. Ce n'est plus son argument qu'on a réfuté. Il montre compendieusement que les deux formules n'ont aucune analogie[4]. Il avait raison en un sens. Tout le nerf de sa démonstration était pour lui dans l'impossibilité de concevoir l'être le plus grand sans le concevoir existant. Mais cette impossibilité existe-t-elle? Gaunilon la contestait. Saint Anselme n'en donne d'autre preuve que ses affirmations[5].

1. Nam etsi nulla quæ sunt possunt intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse præter id quod summe est. (*Lib. apolog.*, 4.)

2. Potest cogitari esse et in re, quod majus est. (*Id.*, 2.)

3. Nec credibile potest esse idcirco quemlibet negare quod auditum aliquatenus intelligit. (*Id.*, 7.)

4. Non idem valet majus omnibus et quo majus cogitari nequit. (*Id.*, 5.)

5. In isto vero non est opus alio argumento quam hoc ipso quod sonat quo majus cogitari nequit. (*Id.*, 5.)

La réplique de saint Anselme est restée sans réponse. Gaunilon s'est tu. Était-il embarrassé? ou a-t-il jugé à propos de ne pas insister vis-à-vis d'un homme hautement considéré dans le monde catholique pour son caractère et ses talents? Nous adopterions volontiers cette seconde hypothèse. Quoi qu'il en soit, la controverse fut abandonnée pour le moment. Il paraît même que plusieurs docteurs des premiers temps de la scolastique se montrèrent favorables aux idées de notre saint. Tels Guillaume de Conches, qui comprend la preuve de saint Anselme parmi les onze preuves qu'il cite de l'existence de Dieu, ou Hugues de Saint-Victor, chef de l'école mystique de la célèbre abbaye. Il n'y a pas à s'en étonner. Ces docteurs inclinaient vers la philosophie platonicienne, celle dont s'était inspiré le docteur du Bec.

Mais tout changea quand, avec l'introduction du péripatétisme, une méthode plus rigoureuse prévalut dans l'école. Depuis lors la preuve de l'existence de Dieu imaginée par saint Anselme rencontra des contradicteurs nombreux et résolus. A leur tête nous trouvons saint Thomas d'Aquin.

III

Les partisans de saint Anselme se prévalent volontiers de ce que le Prince de l'École n'a pas critiqué directement la preuve de l'existence de Dieu proposée dans le

Proslogium. A quel propos l'aurait-il attaquée? Pourquoi se serait-il mis en lutte ouverte avec un des docteurs les plus vénérables de l'Église catholique? Saint Thomas n'avait point le caractère agressif. Il ne combattait point les personnes, mais les erreurs. La preuve de saint Anselme ne tendait point à établir une erreur. La trouvait-il peu valable? Il lui suffisait de ne pas s'en servir. C'est ce qu'il a fait.

Mais la preuve de saint Anselme impliquait une conséquence fausse; c'est cette conséquence que le Docteur angélique a voulu écarter, tantôt rejetant les raisonnements de saint Anselme sans le nommer, tantôt le nommant pour tirer sa manière de voir à un sens plus acceptable.

Il conciliait ainsi la vérité avec la charité et avec le respect dû à la sainteté.

Cette conséquence fausse, Gaunilon l'avait déjà insinuée. Pour tirer d'une idée quelconque l'existence de la chose conçue, il faut que l'existence soit comprise dans l'idée que j'en ai; il faut que je comprenne la chose comme existant de soi. Mais alors l'existence de cette chose est immédiatement connue; toute preuve est inutile. Si donc dans une définition quelconque de l'être divin, telle que nous pouvons la former *a priori*, l'existence est comprise, l'existence de Dieu est immédiatement connue. C'est ce que saint Thomas n'admettait pas.

Que saint Anselme n'ait pas dit ou n'ait pas voulu dire que l'existence de Dieu nous est immédiatement

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

connue, nous n'en faisons aucun doute. Mais sa manière de raisonner entraînait cette conclusion. Du moment qu'il prétendait établir l'existence de Dieu par l'analyse de l'idée que nous nous faisons du souverain être, il impliquait que cette existence fût comprise dans l'idée. En fait, il ne s'agissait pas de preuve à proprement parler, mais seulement d'explication.

Saint Thomas a vu cette conclusion et il l'a combattue.

Dom Adlhoch a remarqué que saint Thomas avait un autre but que saint Anselme[1]. Cette observation est fondée. Mais le but de saint Thomas était exclusif du but que se proposait saint Anselme.

Le Docteur angélique a formulé son opinion dans quatre de ses ouvrages : le commentaire sur les sentences, l'essai *De Veritate,* la Somme contre les Gentils et la *Somme théologique.*

Quand il fit son commentaire sur les sentences, il était au début de son enseignement. Il n'avait pas encore montré tout son génie, ni conquis l'autorité qu'il obtint par la suite. Il procède donc avec modestie. Il cherche moins à contredire saint Anselme qu'à trouver un sens acceptable à ses affirmations.

Il se fait cette objection : « Ce qu'on ne peut se représenter comme n'existant pas est immédiatement connu. Or Dieu ne peut être pensé comme n'existant pas.

1. *Philosophisches Jahrbuch,* x, 3. *Der Gottes Beweis des H. Anselm,* p. 261 et suivantes. Cette revue est imprimée par la Société de librairie de Fulda (Allemagne).

Donc l'existence de Dieu est immédiatement connue. » Et il ajoute : « La preuve de la mineure est donnée par saint Anselme dans le *Proslogium,* ainsi qu'il suit : Dieu est l'être tel qu'on n'en peut penser un plus grand, mais ce qui ne peut être pensé ne pas être est plus grand que ce qui peut être pensé ne pas être. Donc Dieu ne peut être pensé ne pas être étant l'être tel qu'on n'en peut penser un plus grand[1]. » On remarquera que ce raisonnement tiré du chapitre 3 du *Proslogium* est beaucoup moins contestable que la preuve présentée dans le chapitre second.

Que répond saint Thomas à cette objection? Il répond en interprétant la pensée de saint Anselme : « Quand on a bien compris ce qu'est Dieu, on ne peut comprendre que Dieu soit et qu'il puisse être pensé ne pas être[2]. » Remarquez cette réserve, *si Dieu existe,* il ne peut être pensé ne pas être. Saint Thomas n'admettait donc pas la preuve du *Proslogium* pour établir l'existence de Dieu, mais seulement pour établir la nécessité intrinsèque de cette existence.

Ce qui suit est encore plus net et renverse absolument l'argument de saint Anselme : « Toutefois il ne s'en-

1. Illud est per se notum quod non potest cogitari non esse. Sed Deus non potest cogitari non esse. Ergo ipsum esse est per se notum. Probatio mediæ est per Anselmum in Proslogion. Deus est ens quo majus cogitari non potest, sed illud quod non potest cogitari non esse est majus eo quod potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse cum sit illud quo majus cogitari non potest. (L. I, dist. 3, q. 1, art. 2.)

2. Ratio Anselmi ita intelligenda est : postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus et possit cogitari non esse. (*Id.*)

suit pas que quelqu'un ne puisse nier Dieu ou penser qu'il n'existe pas, car il peut penser qu'il n'existe aucun être tel qu'on n'en puisse penser un plus grand. L'assertion de saint Anselme repose donc sur la supposition qu'il y a un tel être[1]. » La contradiction pour être indirecte n'en est pas moins formelle. Saint Anselme nous dit que l'idée d'un être tel qu'on n'en puisse penser un plus grand implique son existence, saint Thomas répond carrément qu'on peut bien penser que cet être n'existe pas.

Après ce trait, il faut être bien prévenu pour parler comme le R. P. Ragey de l'accord essentiel de saint Thomas et de saint Anselme[2].

Dans le *De Veritate*, ou plus exactement dans le *De Mente* dont beaucoup d'éditions font une section du *De Veritate*, saint Thomas nomme encore saint Anselme. Il pose trois opinions sur la manière dont Dieu nous est connu. D'après Moïse Maimonides, Dieu serait connu par un acte de foi. D'après saint Anselme, l'existence de Dieu serait connue par elle-même, parce que personne ne peut penser dans son for intérieur que Dieu n'est pas, bien qu'on puisse extérieurement l'affirmer et même penser les paroles que l'on prononce[3].

1. Sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare Deum non esse; potest enim cogitare nihil hujusmodi esse quo majus cogitari non possit. Et ideo ratio sua procedit ex suppositione quod supponatur aliquid esse quo majus cogitari non potest. (*Id.*)

2. *L'argument de saint Anselme*, ch. XV et suivants. (Paris, Delhomme et Briguet, 1893.)

3. Alii vero, ut Anselmus, opinantur quod Deum sit per se notum, in tantum ut nullus possit cogitari interius Deum non esse, quamvis hoc pos-

D'après Avicenne, au contraire, l'existence de Dieu ne serait connue que par démonstration. Saint Thomas rejette la première opinion, mais il accorde quelque vérité aux deux autres. Il est vrai que l'existence de Dieu est connue par elle-même si on le considère dans sa propre nature. A ce point de vue c'est une même question de savoir s'il est et quel il est[1]. Mais, comme cette nature ne nous est pas connue ici-bas, nous avons besoin de nous démontrer l'existence de Dieu.

Ici, n'en déplaise au R. P. Ragey, saint Anselme est expressément cité comme partisan de l'opinion que l'existence de Dieu est immédiatement connue. Sans doute, ainsi que le fait observer le savant mariste, saint Anselme n'a dit cela nulle part. Mais saint Thomas faisait moins attention aux paroles qu'à la véritable portée des idées.

Dans la Somme contre les Gentils, saint Anselme n'est plus nommé, aussi son opinion est-elle purement et simplement repoussée.

« Il est des gens, dit le Prince de l'École, qui assurent que l'existence de Dieu est directement connue et qu'on ne peut penser le contraire. Voici leurs raisons. Sont directement connues les choses qui sont connues dès que l'on comprend distinctement les termes qui les désignent. Ainsi en connaissant le tout et en connaissant la partie, on connaît aussitôt que le

sit exterius proferre et verba quibus profert cogitare interius. (*De Mente*, q. 10, art. 12.)

1. Idem est an est et quid est. (*Id.*)

tout est plus grand que la partie. Il en est de même de l'affirmation que Dieu existe. Par le nom de Dieu nous entendons une chose telle qu'on ne peut rien penser de plus grand. Cette notion se forme dans la pensée de celui qui entend et comprend le nom de Dieu. Dieu existe donc au moins dans la pensée. Mais il ne peut exister seulement dans la pensée, car ce qui existe dans la pensée et dans la réalité est plus grand que ce qui existe seulement dans la pensée. Mais rien n'est plus grand que Dieu, comme l'indique la définition même de son nom. Il suit que l'existence de Dieu est connue par elle-même comme résultant de la définition même de son nom[1]. »

Non, saint Anselme n'est pas nommé, mais il est manifeste que l'objection renferme un résumé fort exact des raisons proposées dans le *Proslogium*.

Voici maintenant la réponse du Docteur angélique.

Tout d'abord il fait remarquer que tous ne donnent pas le nom de Dieu à l'être tel qu'on n'en peut penser un plus grand. Les anciens ont souvent donné le nom

1. Asserunt quod Deum esse per se notum sit, ita quod ejus contrarium cogitari non possit. Quod quidem videtur ex his. Illa enim per se nota dicuntur quæ statim notis terminis cognoscuntur, sicut cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Hujusmodi autem est hoc quod dicimus Deum esse, nam nomine Dei intelligimus aliquid quo majus cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei, ut sic saltem in intellectu jam Deum esse oportet. Nec potest in intellectu solum esse, nam quod in intellectu et in re est majus est eo quod in solo intellectu est. Deo autem nihil est majus, ut ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod Deum esse per se notum est quasi ex ipsa significatione nominis manifestum sit. (*C. g.*, I, 10.)

de Dieu au monde. Mettons cependant que le mot Dieu signifie nécessairement l'être tel qu'on n'en puisse concevoir un plus grand, il n'en résultera pas que quelque chose de tel existe dans la nature : « Ce qu'on dit de la chose doit être pris au même point de vue que la définition du nom. De ce que l'on conçoit en pensée le sens du mot Dieu, il résulte seulement que Dieu existe dans la pensée. On ne peut donc conclure que l'être tel qu'on n'en peut penser un plus grand existe autrement que dans la pensée, et il ne s'ensuit nullement qu'un tel être soit dans la nature des choses. Ceux qui pensent que Dieu n'est pas peuvent donc le faire sans absurdité[1]. »

Il nous semble difficile de faire une critique plus nette des vues émises par saint Anselme, de saisir plus finement le côté faible de son argumentation. Le vice principal de sa preuve y est relevé avec beaucoup de précision : *Eodem modo necesse est poni rem et nominis rationem,* il faut prendre au même point de vue la chose et la définition de la chose. De la définition d'une idée, on ne peut tirer qu'une idée. En termes plus modernes, il ne faut point passer de l'ordre idéal à l'ordre réel.

Dans la *Somme théologique*, l'Ange de l'École est

(1) Eodem modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quid profertur hoc nomine Deus, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quod majus cogitari non potest esse nisi in intellectu. Ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo majus cogitari non possit, et sic nullum inconveniens accidit ponentibus Deum non esse. (*C. g.*, I, 11).

encore plus net, s'il est possible. Après avoir reproduit l'objection que l'existence de Dieu est connue par son idée en des termes équivalents à ceux que nous avons cités tout à l'heure, il répond : « Étant donné que chacun comprenne la signification de ce mot *Dieu*, à savoir qu'il est l'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand, il ne s'ensuit pas que l'on puisse comprendre que la chose signifiée par ce nom existe en réalité, mais seulement qu'elle existe dans la conception de l'intellect. Et l'on ne peut en inférer que Dieu existe en réalité, à moins qu'il ne soit présupposé qu'il y a dans la réalité un être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand [1]. »

Nous voulons bien accorder que saint Thomas n'a pas réfuté directement et expressément l'argument de saint Anselme en tant que preuve de l'existence de Dieu, mais il est difficile de contester qu'il a démoli l'une après l'autre toutes les assertions dont saint Anselme avait composé sa démonstration.

La critique de saint Thomas a porté coup : la plupart des scolastiques ont renoncé à se servir de l'argument de saint Anselme. Nous en trouvons une preuve bien remarquable dans un ouvrage réimprimé récemment par les Révérends Pères Chartreux de Montreuil,

1. Dato quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectûs tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest. (1ª, 2, 1.)

la *Summa Fidei* de Denis le Chartreux. Le docteur extatique était, comme l'indique son surnom, assez porté au mysticisme. Aussi appréciait-il beaucoup les ouvrages de saint Anselme. Il les cite souvent, notamment le *Proslogium,* et il les cite dans des termes qui témoignent d'une préférence marquée pour le saint docteur du Bec[1]. Cependant il laisse de côté le célèbre argument, et critique, comme saint Thomas, la thèse de la connaissance immédiate de Dieu par son idée[2].

Nous trouvons même des docteurs qui s'expriment d'une façon vraiment trop dure pour saint Anselme. Est-elle convenable vis-à-vis d'un grand saint et d'un docteur vénérable, cette déclaration attribuée à Gerson, le célèbre chancelier de l'université de Paris : « Je ne sais qui est le plus insensé, celui qui admet cette conclusion, ou celui qui dit dans son cœur : il n'y a point de Dieu[3]. » Le cardinal Pierre d'Ailly traite également l'argument du *Proslogium* de sophistique[4].

Au XVIe siècle, lors de la première résurrection du thomisme avec Cajetan, Soto, etc., l'opinion opposée

1. Meus devotissimus doctor, dit le théologien chartreux, en citant saint Anselme.

2. *Summa Fidei*, l. I, a. 3, § 1.

3. Nescio quis insipientior sit an qui putat hoc sequi, an insipiens qui dicit in corde suo : non est Deus (*Sent.*, 1, 3, 2). Nous devons dire que cette dure parole, citée par Vasquez et reproduite par Van Weddingen (p. 299), ne se trouve point dans les ouvrages imprimés du chancelier. Bien plus, l'édition d'Anvers nie que Gerson ait fait quelque ouvrage suivi sur la théologie spéculative.

(4) *Sent.*, 1, q. 3, litt. l, z. 80.

à l'argument de saint Anselme est devenue générale.

Nous ne lui connaissons de défenseur à cette époque que le cardinal Aguirre. L'éminentissime commentateur accuse la lenteur d'esprit de ceux qui n'ont pas saisi la portée de l'argument[1]. Compliment qui nous touche peu, étant donné que nous le recevons en compagnie de saint Thomas. Aguirre prétend au reste, comme l'a fait depuis le R. P. Ragey, que le *Proslogium* n'est qu'un résumé du *Monologium* et le suppose. Il n'y aurait de démonstration *a priori* que des perfections divines[2], et l'argument n'impliquerait pas que l'existence de Dieu fût connue immédiatement de tous, mais seulement des sages[3].

Nous ne croyons pas que saint Thomas eût admis la connaissance immédiate de l'existence de Dieu, même avec cette réserve. A ses yeux l'impossibilité de la connaissance immédiate de l'existence de Dieu tenait à une cause générale, l'impossibilité pour tout esprit créé de connaître Dieu dans sa nature propre et essentielle.

On remarquera que le cardinal Aguirre défend l'argument de saint Anselme en le modifiant, c'est-à-dire

1. Quibus ob ingenii tarditatem ratio et doctrina Anselmi visa est minoris ponderis. (Comment sur la théol. de saint Anselme, vol. I, p. 148. Salamanque, Perez, 1685.)

2. Ex eo quod Deus sit ens per se sive per essentiam quod initio demonstrat à posteriori, colligit *a priori* reliquas Dei perfectiones.

Quod autem illud non fuerit aliud *a monologio* patet. (*Id.*, prolég.)

3. Argumento ex verbis illis Anselmi in Proslogio et adversus insipientem petito respondemus inde non colligi existentiam Dei esse omnibus per se notam, sed sapientibus duntaxat. (*Id.*, p. 149.)

en lui adjoignant beaucoup d'autres considérations. Que les assertions émises par saint Anselme puissent avoir une certaine valeur appuyées ou précédées de beaucoup d'autres, personne ne l'a jamais contesté. Mais alors ce n'est plus l'argument simple et suffisant par lui-même que le saint docteur croyait avoir découvert[1].

Ce procédé de défense a été fort employé depuis par les partisans de saint Anselme.

IV

Quels furent donc, à l'époque de la grande scolastique, les partisans de l'argument de saint Anselme?

On a trouvé un moyen très ingénieux de les multiplier; c'est de mettre à ses côtés tous les docteurs qui enseignent que Dieu ne peut ne pas exister.

Ainsi, nous avons entendu Albert le Grand dire que c'est le propre de Dieu seul de ne pouvoir ne pas être et de ne pouvoir être conçu ne pas être[2]. Que cette formule lui ait été inspirée par le *Proslogium*, c'est bien possible. Mais en faut-il conclure avec le cardinal Gonzalez[3] qu'il inclinait en faveur de la preuve de saint Anselme? Ceci nous paraît exagéré. L'affirmation que nous venons de rappeler lui est commune avec tous les docteurs et saint Thomas lui-même. Rien n'in-

1. V. le *Proslogium, proœmium.*
2. V. le chapitre précédent.
3. *Hist. de la phil.*, t. II, p. 216.

dique qu'il y ait vu le principe d'une preuve de l'existence de Dieu.

Nous en dirons autant du fondateur de l'École franciscaine, Alexandre de Halès. Il déclare, avec saint Jean Damascène[1], que la connaissance de Dieu est naturellement imprimée en tous les hommes. Il y a en effet dans tous les hommes une tendance naturelle à admettre l'existence de Dieu. Est-ce en vertu d'une intuition ou d'un raisonnement et de quel raisonnement? Il faudrait le dire pour avoir le droit d'identifier cet enseignement avec celui de saint Anselme.

Le même Alexandre de Halès insiste particulièrement sur cette proposition que si l'on comprend bien ce qu'est Dieu, on reconnaît qu'il ne peut être pensé ne pas être, car il est l'être tel qu'on n'en saurait concevoir un plus grand[2]. Il cite à ce propos le *Proslogium*. En déduit-il une preuve de l'existence de Dieu? Non, car il avait démontré auparavant, avec toute la tradition, que Dieu existe comme auteur du monde[3], ajoutant que par les créatures on peut savoir qu'il est, mais non ce qu'il est.

On a cité Henri de Gand comme partisan de l'argument de saint Anselme. Le docteur Solennel assure en effet « qu'on ne peut penser à Dieu sans penser qu'il est,

1. V. chapitre précédent.

2. Nullus quippe intelligens id quod est Deus, potest cogitare quia Deus non est. Deus enim est id quo majus cogitari non potest, quod qui bene intelligit, utique intelligit idipsum sic esse ut nec cogitari possit non esse. (*Somme*, 1ª p., q. 3, m. 2. Venise, 1576.)

3. *Id.*, memb. 1.

la nature de la chose impliquant une telle pensée »[1]. Mais il ajoute que cette proposition : *Dieu est,* doit être prouvée par le spectacle du monde et qu'elle n'est évidente que pour les bienheureux.

Saint Bonaventure nous paraît, de tous les docteurs de ce temps, celui que l'on peut compter le plus justement parmi les partisans de saint Anselme. Non seulement il semble approuver dans quelques passages l'argument du docteur du Bec, mais lui-même en produit un assez analogue dans ces magnifiques spéculations admirées depuis six siècles et qui ont pour titre : *Itinerarium mentis ad Deum.*

S'inspirant de ces paroles dictées par Dieu lui-même à Moïse : Je suis celui qui est, *Ego sum qui sum,* il cherche à se rendre compte des perfections divines en partant de l'idée pure de l'être : « Que le penseur applique d'abord son regard à l'être lui-même, qu'il voit que l'être même est en soi tellement certain qu'on ne peut penser qu'il ne soit pas. Il est en effet l'être très pur qui ne peut être conçu qu'à l'extrême opposé du non-être, de même que le néant ne peut être conçu qu'à l'extrême opposé de l'être. Comme donc le néant n'a rien de l'être ni de ses conditions, au contraire l'être même n'a rien du non-être ni en acte, ni en puissance, ni selon la vérité de la chose, ni dans notre appréciation[2]. »

1. Non contingit cogitare Deum non cogitando Deum esse quia talis cogitatio sequitur naturam rei. (*Somme*, 2ª p., art. 22, q. 3. Ferrare, 1646.)

2. Primo defigat aspectum in ipsum esse et videat ipsum esse adeo in

Assurément, voilà des pensées qui se rapprochent des inspirations de saint Anselme.

Nous ferons toutefois deux observations.

La première est que l'idée d'être pur est infiniment mieux choisie comme point de départ que l'idée de l'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand. Elle exprime beaucoup mieux la nature propre de l'être infini.

La seconde est que saint Bonaventure ne prétend point ici prouver l'existence de Dieu, mais expliquer sa nature; il le dit lui-même au début du chapitre v : *Volens contemplare Dei invisibilia.* Son point de départ n'est point psychologique et subjectif comme celui de saint Anselme; il ne s'appuie pas sur une idée pour en conclure un fait. Son point de départ est objectif. Il envisage l'être pur comme une réalité, la première et la plus fondamentale des réalités, et cherche à montrer ce qu'elle est.

A ce point de vue le raisonnement du Docteur séraphique est absolument irréprochable.

Pourrait-on se servir du même raisonnement pour démontrer l'existence de Dieu? Il y aurait lieu, croyons-nous, de le contester; nous soupçonnerions un passage

se certissimum quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non esse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil habet de esse nec de ejus conditionibus, sic è contra ipsum esse nihil habet de non esse, nec actu, nec potentia, nec secundum veritatem rei, nec secundum æstimationem nostram. (*Itinerarium*, ch. v. Ce traité se trouve reproduit avec traduction française dans la *Théologie séraphique*, t. I, Paris, Lecoffre, 1853.)

non justifié de l'être d'essence à l'être d'existence, qui, dans notre manière de concevoir, offrent deux concepts distincts. Or, nous ne pouvons raisonner que d'après notre mode de conception. Saint Bonaventure paraît le reconnaître lui-même. Voici en effet sa conclusion : « Si Dieu désigne l'être premier, éternel, très simple, très actuel, très parfait, il est impossible de penser qu'il ne soit pas [1]. » Il faudrait donc accorder d'abord qu'il y a un tel être. N'est-ce pas sous une autre forme la même réserve qu'a exprimée saint Thomas d'Aquin ?

Nous trouvons donc bien dans les docteurs du grand siècle de la scolastique des enseignements approchant plus ou moins de la manière de voir de saint Anselme. Mais tous ajoutent à ces enseignements des réserves qui en atténuent les principaux défauts.

Il est d'ailleurs à remarquer que tous ceux que nous venons de citer sont antérieurs à saint Thomas ou tout au plus ses contemporains.

Lorsque Duns Scot commença à enseigner dans l'École, il se trouva fort embarrassé. Il n'osait pas, suivant la spirituelle remarque du R. P. Ragey, soutenir l'argument que la critique de saint Thomas avait dépopularisé [2]. D'un autre côté, il ne lui convenait pas de marcher purement et simplement à la suite du Docteur angélique. Il prit un moyen terme, celui de *colorer* l'argument, c'est-à-dire de lui donner une forme plus

1. Unde si Deus nominat esse primarium, æternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum, impossibile est ipsum cogitari non esse. (*Id.*)
2. *L'argument de saint Anselme*, p. 140.

présentable. Quoi qu'en dise Dom Adlhoch[1], colorer n'est point approuver; c'est avouer, au contraire, qu'il manque quelque chose à l'argumentation et chercher le moyen d'y remédier; c'est l'admettre à correction. Le R. P. Hontheim, dans sa théodicée, témoigne comprendre comme nous l'intention de Duns Scot[2].

Le moyen proposé par Duns Scot est, comme on pouvait s'y attendre, assez subtil. Duns Scot admet la nécessité d'un intelligible suprême dans lequel l'intellect puisse se reposer. Cet intelligible comprend la notion du premier objet de l'intellect, c'est-à-dire de l'être, et il est au sommet de l'être d'essence. Mais a-t-il l'être d'existence? « Cet intelligible suprême ne peut être seulement dans l'esprit, parce qu'alors il serait possible étant pensable, et ne serait pas possible ne pouvant être par un autre. Le pensable qui est aussi dans la réalité est donc supérieur au pensable qui n'est que dans l'esprit[3]. » Sous cette logique contournée qui reconnaîtrait l'argument simple et suffisant pour réduire l'athée au silence ?

Mais l'argument ainsi modifié est-il plus valable? La

1. *Phil. Jahrbuch.*, VIII, 3, p. 55.

2. *Inst. theol. natur.*, p. 55. Herder, Fribourg, 1893.

3. Quod ostenditur sic de esse quidditativo, quia in tali cogitabili summo quiescit intellectus; ergo est in ipso ratio primi objecti intellectus scilicet entis et in summo.

Ultra de esse existentiæ, summum cogitabile non est tantum in intellectu cogitante quia tum potest esse quia cogitabile et non potest esse quia rationi ejus repugnat esse ab alio... Majus igitur cogitabile est illud quod est in re quam quod in intellectu tantum. (*De primo princip.*, ch. IV, n° 24. Lyon, Durand, 1639.)

contradiction dont arguait le docteur du Bec pour confondre celui qui nie l'existence de Dieu, au lieu d'être dans la pensée du négateur, se trouve reportée dans l'objet même de l'intellect. Cet objet serait à la fois possible et ne serait pas possible.

Au premier abord ces deux affirmations paraissent effectivement incompatibles. Mais on doit remarque que Scot met ici en présence deux possibilités d'ordre différent : la possibilité intrinsèque provenant de ce qu'une idée n'implique aucune contradiction, et la possibilité extrinsèque en vertu de laquelle une chose peut prendre place dans la nature réelle. Est-il immédiatement évident que la première possibilité entraîne la seconde?

Avant les passages que nous avons cités et qui sont destinés à justifier l'argument du *Proslogium,* Scot avait eu le soin d'établir l'infinité du premier principe des êtres. L'argument quasi anselmique ne fait donc ici que corroborer une preuve déjà acquise.

Avons-nous d'ailleurs une idée adéquate de cet infini que Scot appelle *summum cogitabile?* Car il faut toujours en revenir là, et les arguments *a priori* n'ont de valeur que si cette pensée suprême représente exactement son objet.

Terminons en disant quelques mots de l'attitude d'Occam, le célèbre nominaliste. Dom Adlhoch juge qu'Occam a approuvé l'argument de saint Anselme[1]. Cette approbation paraît bien douteuse si le hardi docteur a

1. *Phil. Jahrbuch*, IX, 3, p. 88.

dit que l'existence de Dieu comme être supérieur et parfait peut être démontrée, mais qu'il est impossible de la démontrer avec évidence si l'on entend par Dieu un être plus noble et plus parfait que tout autre distinct de lui [1]. La première assertion s'applique-t-elle mieux à l'argument de saint Anselme que la seconde?

Occam disait encore qu'on ne peut prouver par la raison naturelle que Dieu soit cause de quelque effet.

Après tout, ce précurseur de Kant ne croyait guère à la raison, bien qu'il en abusât. Toute preuve devait lui paraître de peu de valeur. Il est bien possible qu'il ait pensé de l'argument de saint Anselme : autant celui-là qu'un autre.

Plus tard, au xve siècle, Raymond de Sebonde employa la preuve ontologique. Au xvie siècle, le jésuite Vasquez accorda une place à l'argument de saint Anselme, bien que toute la grande scolastique de son temps lui restât opposée.

V

Le grand mouvement de renaissance scolastique du xvie siècle s'était manifesté surtout en Italie et en Espagne. Au siècle suivant, la France vit naître une philosophie toute nouvelle, le spiritualisme cartésien. Avec l'influence de Descartes, un mouvement de retour se produisit en faveur de la preuve de l'existence de Dieu par son idée.

1. Ces propos lui sont attribués par le cardinal Gonzalez (*Hist. de la phil.*, t. II, p. 372) sans indication de source.

Descartes, qui prétendait n'avoir rien lu, avait lu certainement le *Proslogium*. La preuve en a été faite par Hauréau[1]. Il se garda toutefois de citer son auteur et proposa comme de lui-même deux preuves de l'existence de Dieu qui lui avaient été certainement suggérées par l'argument de saint Anselme.

La première de ces preuves est néanmoins assez différente du célèbre argument. Elle fait intervenir le principe de causalité, tandis que le docteur du Bec n'avait eu recours qu'au principe de contradiction. Partant du fait que nous avons dans l'esprit la notion de l'infini et que cette notion représente un être au-dessus de tous, dont aucun autre ne pourrait nous donner l'idée, Descartes crut que cette notion ne peut avoir qu'une cause, l'être même qu'elle représente. La pensée de l'infini prouverait l'existence de Dieu comme sa cause nécessaire[2].

Cette preuve pourrait être bonne, si nous avions de Dieu une idée directe et adéquate. Malheureusement, il s'en faut de beaucoup. Nous nous représentons Dieu, comme nous pouvons, en combinant tant bien que mal des notions puisées ailleurs dont nous élaguons par la pensée toute imperfection. Notre idée de Dieu est surtout négative et analogique. Une telle idée n'a pas besoin d'une cause directe.

La seconde preuve se rapproche davantage de l'argument de saint Anselme. Elle est proposée dans la 5e *Mé-*

1. *Hist. littér. du Maine*, v. I, p. 335. Paris, Dumoulin, 1876.
2. 3e *Médit.* — *Principes de phil.*, Ire partie, no 18.

ditation et aussi dans les *Principes de philosophie* (Ire p., n° 14).

« L'âme, dit le philosophe de La Haye dans ce dernier ouvrage, l'âme a en elle-même l'idée d'un être tout connaissant, tout puissant, et extrêmement parfait. En la considérant, elle voit que l'idée de cet être implique non seulement son existence possible comme les autres idées, mais son existence nécessaire et éternelle. Comme de ce qu'elle voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, elle se persuade absolument que le triangle a ses trois angles égaux à deux droits, de même de cela seul qu'elle aperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée d'un être tout parfait, elle doit conclure que cet être tout parfait est ou existe. »

Dans sa réponse aux premières objections, Descartes a lui-même réduit son argument en syllogisme :

« Ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature, ou à l'essence, ou à la forme immuable de quelque chose, cela peut être dit et affirmé avec vérité de cette chose.

« Mais après que nous avons assez soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'il existe.

« Donc alors nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe [1]. »

1. Éd. de Cousin, t. I, p. 389.

Cette preuve de Descartes a été acceptée par Fénelon et développée par lui avec toute la magie de son style admirable [1].

Mais ni les formules géométriques de Descartes, ni les beautés de l'exposition de l'archevêque de Cambrai ne doivent nous faire illusion sur le paralogisme contenu dans ce raisonnement.

C'est le cas de répéter ici avec saint Thomas : *eodem modo necesse est poni rem et nominis rationem;* il faut prendre la chose au même point de vue que sa définition. Si vous n'avez défini qu'une idée, la chose définie et les propriétés qu'on lui attribue n'existent pour vous qu'en idée. Si vous avez trouvé dans la notion d'un être parfait l'idée d'une existence nécessaire et éternelle, vous n'en pouvez conclure qu'une chose, c'est qu'un tel être, s'il existait, aurait l'existence nécessaire et éternelle. Pour sortir de là il faut prendre son point d'appui non plus dans une idée, mais dans une réalité objective.

C'est l'objection que fit Craterus à Descartes [2], et ce fut sans doute pour avoir l'air d'y répondre que celui-ci introduisit dans son syllogisme la réserve que nous avons rapportée : *après avoir soigneusement recherché ce qu'est Dieu.* Comment? recherché? Il ne s'agit donc plus de l'idée de Dieu? Il s'agit de Dieu lui-même? on présuppose donc qu'il existe?

1. *De l'existence de Dieu*, IIe p., n° 36. Versailles, Gosselin et Caron, 1820.

2. *Premières objections*, n° 3.

Ce qui cachait probablement à Descartes et à Fénelon cette erreur de méthode, c'est la tendance commune à leur époque à considérer l'idée de l'infini comme une idée positive, comme une sorte d'intuition spéciale. Fénelon l'avouait ingénument [1]. Leibniz partageait cette tendance [2]. Aussi n'est-ce pas sur l'objection indiquée par nous qu'il appuie.

Homme d'une immense lecture, Leibniz avait bien reconnu la source où Descartes avait puisé [3]. Il avait admis tout d'abord son argument. Puis il eut des scrupules. Il proposa une correction moyennant laquelle il le jugeait d'une rigueur géométrique.

Cette correction consisterait à montrer d'abord que Dieu est possible : « Supposé, dit-il, que Dieu soit possible, il existe, ce qui est le privilège de la seule divinité. On a droit de présumer la possibilité de tout être et surtout celle de Dieu jusqu'à ce qu'on prouve le contraire [4]. »

Est-ce une preuve suffisante pour une vérité de cet ordre que celle qui n'a de valeur qu'autant que l'on n'aura pas démontré le contraire?

Leibniz sentit sans doute l'objection; car, dans sa lettre sur l'ouvrage du P. Lamy, il perfectionne sa démonstration : « L'on pourrait, dit-il, former une démonstration plus simple en ne parlant point des perfec-

1. *Traité de l'existence de Dieu,* IIe partie, n° 29.
2. *Nouveaux essais,* l. II, n° 17.
3. *Nouv. ess.*, l. IV, n° 10.
4. *Id.*

tions pour n'être point arrêté par ceux qui s'aviseraient de nier que toutes les perfections soient compatibles et par conséquent que l'idée en question soit possible. Car en disant seulement que Dieu est un être primitif ou de soi, c'est-à-dire qui existe par son essence, il est aisé de conclure qu'un tel être, s'il est possible, existe. » Un peu plus loin il ajoute que « si l'être de soi est impossible, tous les autres le sont aussi, puisqu'ils ne sont enfin que par l'être de soi. » — « Il semble, remarque-t-il avec un certain orgueil, que cette démonstration n'avait pas encore été poussée si loin [1]. »

En effet la démonstration est bonne, mais elle implique un retour à la preuve cosmologique.

Avec Kant reviennent les objections. Kant est, croyons-nous, le seul parmi les coryphées de la philosophie moderne, qui ait combattu l'argument de saint Anselme. Il y était naturellement conduit par sa tendance à dénier une objectivité réelle aux idées et aux jugements de la raison pure.

Ce n'est point que Kant fasse grand cas de la preuve cosmologique. Au contraire, à son point de vue la preuve cosmologique, quoique fondée sur l'expérience, ne vaut rien sans la preuve ontologique. « L'expérience ne sert à la preuve cosmologique que pour faire un seul pas, savoir pour s'élever à l'existence d'un être nécessaire... on suppose que le concept d'un être de la plus parfaite réalité satisfait pleinement au concept de la

1. *De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu, par le P. Lamy*, édit. Janet, t. II, p. 268.

nécessité absolue dans l'existence, c'est-à-dire que l'on peut conclure de ce concept à cette nécessité, proposition qu'affirmait l'argument ontologique [1]. »

La preuve ontologique serait-elle donc la première et la meilleure? Gardez-vous de le croire. Par elle-même elle n'est point bonne [1] : « Pour des objets de la pensée pure, il n'y a absolument aucun moyen d'en connaître l'existence, parce qu'elle devrait être connue entièrement *a priori,* et que, d'un autre côté, notre conscience de l'existence appartient tout à fait à l'unité de l'expérience; et quoiqu'une existence en dehors de ce champ ne puisse être affirmée impossible absolument, elle est cependant une supposition que nous ne pouvons justifier par rien [2]. »

Voilà qui est clair. La preuve cosmologique ne vaut que par la preuve ontologique. Mais celle-ci n'a aucune valeur. Il n'y a point de preuve rationnelle de l'existence de Dieu [3].

Saint Anselme eût été sans doute peu inquiet d'une semblable attaque. Le père du criticisme qui a appris aux générations contemporaines que l'intelligence ne comprend que des formes *a priori,* sans rapport né-

1. *Critique de la raison pure*, trad. de Tissot, IIe part., ch. III, sec. 5, Paris, Ladrange, 1836, p. 209.

2. Sec. 4, p. 204.

3. Kant montre une préférence pour la preuve par la finalité, qu'il appelle physicothéologique, mais il ne la considère pas comme décisive : 1° parce qu'elle ne prouve pas Dieu créateur; 2° parce que pour conclure elle revient à l'idée de contingence et retombe par là dans la preuve cosmologique qui retombe à son tour dans la preuve ontologique. (*Id.*, sec. 6, p. 234.)

cessaire avec la réalité, était à l'antipode des vues de notre saint docteur.

L'influence de Kant a été et devait être grande à raison de son génie. Mais il a été trompé par une analyse incomplète. Il s'est imaginé que dans l'expérience on ne peut trouver aucune base à la nécessité. En conséquence, il a divisé la connaissance humaine en deux parties d'origines diverses : la raison pure ayant pour objet le nécessaire et l'expérience ayant pour objet le réel. Dans la vérité, au contraire, la raison pure est abstraite de l'expérience et lui donne sa fécondité, et l'expérience donne à la raison pure toute sa solidité.

Hégel, venu après Kant, nous fait entendre une tout autre note. Sa philosophie est issue, il est vrai, du mouvement provoqué par Kant; mais tandis que celui-ci avait séparé la raison pure de l'expérience, Hégel cherche à rétablir l'unité. La raison pure ne peut démontrer le réel? soit! elle fait mieux, elle le produit. Le réel, c'est la pensée pure s'objectivant elle-même. Le mouvement dialectique, qui est la vie divine, est identique à la vie des choses. L'idée est identique à la réalité.

Placé à ce point de vue, Hégel ne pouvait repousser la preuve du *Proslogium*. Au contraire, il la considère comme le mouvement naturel de l'esprit passant immédiatement du fini à l'infini où l'être et la notion sont identiques [1]. « La détermination spéciale des choses

1. *Logique*, trad. de Vera, t. II, p. 304. Paris, Germer-Baillière, 1874.

finies, dit-il, consiste à avoir leur raison d'être non en elles-mêmes, mais dans l'idée divine universelle. » Aussi déclare-t-il que « saint Anselme a eu raison de ne pas tenir compte de l'union de la pensée et de l'objet telle qu'elle a lieu dans les choses finies et de représenter l'être parfait comme un être qui n'existe pas seulement subjectivement, mais objectivement. Les objections qu'on dirige contre la preuve ontologique et la notion de l'être parfait, telle qu'elle a été déterminée par saint Anselme, n'ont aucune valeur [1]. »

Toutefois, la preuve a un défaut : « Le vice de l'argument de saint Anselme consiste en ce que cette unité qu'on représente comme l'être le plus parfait est présupposée, c'est-à-dire n'est saisie que dans son moment immédiat. Cela fait qu'en face de cette identité abstraite, on maintient la différence des deux déterminations, c'est-à-dire qu'en face de l'infini on maintient la représentation de l'existence du fini... On fera disparaître cette objection et cette contradiction en montrant que le fini n'est pas le vrai, que ses déterminations prises séparément sont incompatibles et n'ont pas de réalité, et que leur unité est une identité où elles passent l'une dans l'autre par leur propre mouvement et où elles trouvent leur conciliation [2]. »

Saint Anselme ne se serait sans doute pas beaucoup plus ému des louanges et des conseils de Hégel que des objections de Kant. Son esprit était trop profondément

1. *Id.*, IIIe partie, § 193, remarque.
2. *Id.*

imbu de la doctrine des Pères de l'Église pour faire cas d'appréciations fondées sur des principes si éloignés de la saine philosophie traditionnelle.

VI

Dans ces derniers temps la discussion sur l'argument de saint Anselme a repris avec une nouvelle vivacité. Ce renouveau a eu deux causes : les études historiques provoquées en France par Cousin, puis la résurrection de la philosophie thomiste, qui a ramené du même coup l'attention sur toutes les écoles du moyen âge.

Les philosophes rattachés au spiritualisme de Cousin sont en général favorables à la preuve du *Proslogium*.

Bouchitté approuve le docteur du Bec. Il prétend que les grands scolastiques n'ont pas compris la valeur de son argument. Cet argument repose, d'après Bouchitté, sur une base psychologique. Saint Anselme constate que les hommes ont l'idée d'un être supérieur à tous et il analyse très bien cette idée. Elle nous est fournie par « l'induction qui part de l'être fini et relatif que la conscience nous donne à tout moment, pour atteindre jusqu'à l'être inconditionnel, infini et absolu[1]. »

N'y a-t-il pas, dans cette remarque, comme un souvenir de Hégel?

1. *Le Rationalisme chrétien au XIe siècle*, Paris, 1842.

Bouchitté regrette seulement que le docteur du Bec ait donné à son argument la forme logique. Cette forme le gâte, dit-il. D'autres diraient sans doute qu'elle en fait mieux ressortir le défaut.

Rémusat entre assez dans les vues de Bouchitté. Il déclare l'argument mauvais comme syllogisme, mais bon comme tendance. L'idée conçue nécessairement témoigne de la réalité de son objet. Rémusat reconnaît toutefois que l'argument n'est pas démonstratif sans le recours au *Monologium* [1].

Saisset, dans sa thèse latine [2], se plaint également que saint Thomas n'a pas compris la portée de l'argument de saint Anselme. Il trouve la preuve cosmologique insuffisante, parce que, d'après lui, elle prouve l'être nécessaire, mais non l'être parfait et infini. C'est une idée empruntée à Kant. Saisset n'a pas compris que la preuve cosmologique ayant donné l'existence d'une première cause qui n'est pas causée, qui par conséquent est par soi, *ens a se*, de cette notion ainsi acquise d'un être par soi réellement existant se déduisent facilement toutes les perfections divines.

Dans ces dernières années, le R. P. Ragey, mariste, a fait une étude particulière de la vie et des œuvres du saint archevêque de Cantorbéry. En 1893, il a publié un volume consacré spécialement à l'argument du *Proslo-*

1. *Saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, 1853, IIe part., ch. III.
2. *De varia S. Anselmi in Proslogio argumenti fortuna*, Paris, 1840.

gium[1]. L'auteur ne prétend pas défendre directement l'argument; mais on voit bien qu'il le tient pour valable. Il soutient que ceux qui ont critiqué l'argument n'en ont pas saisi le point essentiel. Quel est ce point essentiel? On a peine à le démêler dans les considérations fuyantes multipliées par l'auteur et qui paraissent parfois opposées l'une à l'autre. Il nous suffit de remarquer avec lui que « le malheur de cet argument, c'est que, même en le supposant concluant, il y a beaucoup de choses qui servent à sa démonstration, et que, pour le comprendre, il faut les connaître toutes et les avoir toutes présentes à l'esprit en même temps. Ces choses ne sont toutes indiquées ni dans le *Proslogium,* ni dans la réponse de saint Anselme à Gaunilon. Il s'en faut même de beaucoup[2]. » On ne saurait avouer plus ingénument que saint Anselme a manqué son but de présenter un argument très simple et saisissable à première vue. Qui a donc jamais prétendu que les raisons proposées par le saint docteur ne puissent être utilisées, si elles étaient précédées, soutenues et complétées par beaucoup d'autres raisons?

La défense la plus complète et la plus profondément étudiée du célèbre argument nous paraît celle qui a été publiée en Allemagne par Dom Adlhoch. Ce savant bénédictin, professeur au collège de Saint-Anselme, à Rome, a cru devoir à son ordre et à l'institution où il enseigne

1. *L'argument de saint Anselme*, Paris, Delhomme et Briguet, 1893.
2. *L'argument de saint Anselme,* p. 90.

de soutenir les vues du docteur du Bec. Il s'est livré à un examen minutieux de toute la polémique antérieure et nous avons plus d'une fois utilisé les renseignements qu'il fournit[1].

Le principal souci de Dom Adlhoch est d'éloigner de saint Anselme le reproche d'ontologisme. Cette préoccupation s'explique très bien par la situation de l'auteur à Rome. L'ontologisme est une des dernières erreurs philosophiques condamnées par le Saint-Siège. Il est l'objet d'une surveillance méticuleuse de la part des théologiens italiens. Toute doctrine soupçonnée à tort ou à raison d'ontologisme est d'abord décriée.

A parler de sang-froid, saint Anselme avait certainement quelques-unes des tendances qui font l'ontologiste. Nous avons relevé nous-même dans ses écrits plusieurs expressions qui pourraient prêter à la critique. Néanmoins, nous croyons injuste d'accuser un homme éminent d'une erreur inconnue de son temps, pour quelques assertions dont la portée dernière n'était pas encore entrevue.

L'argument de saint Anselme est-il ontologique? Nous croyons bien que le saint docteur lui eût prêté moins d'importance sans la teinte ontologiste qu'avait sa pensée de derrière la tête. Nous accordons toutefois volontiers à Dom Adlhoch que dans sa forme explicite et sa signification directe, il n'est pas ontologique.

L'habile bénédictin veut que l'argument soit à la

1. *Phil. Jahrbuch.*, VIII, IX et X Band.

fois psychologique et historique. Saint Anselme aurait constaté son idée, purement subjective à ce premier moment, d'un être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand. Puis il aurait reconnu que cette idée est le patrimoine commun de tous les hommes. De là sa valeur objective et la nécessité de l'existence de son objet.

L'argument se rapprocherait ainsi, soit de la première preuve de Descartes, soit de la preuve par le consentement universel.

En serait-il plus valable? La même objection se représente toujours. Nous n'avons pas de Dieu une idée directe et immédiate exprimant sa propre nature. Nous n'avons qu'une idée formée par analogie, qui n'a par conséquent, prise seule, d'autre valeur que celle d'un concept de seconde main.

D'ailleurs l'interprétation de Dom Adlhoch nous paraît impliquer des vues que saint Anselme n'indique nulle part. L'argument, ne l'oublions pas, repose sur le principe de contradiction; il ne repose ni directement, ni indirectement sur le principe de causalité ou sur la tradition.

Terminons cette revue historique en indiquant l'attitude des néoscolastiques dans la question qui nous occupe.

Cette attitude est généralement hostile à l'argument du *Proslogium*.

Voici la déclaration de San Severino, le premier auteur de la rénovation du thomisme au XIXe siècle.

« De ce que nous concevons un être possible, souve-

rainement parfait, à l'essence duquel appartient l'existence, il résulte que cet être ne peut être conçu comme possible, sans être conçu comme existant, mais il n'est pas permis de conclure qu'il en est de même dans la réalité[1]. »

Liberatore s'exprime dans le même sens[2].

Stöckl, le grand historien allemand de la philosophie scolastique, avait d'abord admis l'argument comme argument ontologique, couronnant par surabondance les autres preuves[3]. Mais il modifia cette opinion dans son histoire de la philosophie du moyen âge[4], et se rapprocha de l'avis des principaux scolastiques. « A ces preuves, dit-il (les preuves cosmologiques), on peut joindre l'argument ontologique comme preuve surabondante. Toutefois cet argument ne prouve pas proprement l'existence de Dieu, mais bien plutôt la nécessité de cette existence. Il ne peut et ne doit pas exclure les autres preuves de l'existence de Dieu, s'il ne veut perdre lui-même toute force démonstrative. »

Le R. P. Schiffini formule une opposition atténuée. Il déclare l'argument illégitime en soi[5]. « C'est tout autre chose, fait-il remarquer, de signifier l'existence par un

1. *Éléments de philosophie, Théod. nat.*, ch. I, art. 2, t. III, p. 451 (trad. par A. C., Avignon, Séguin, 1895). Cette observation est dirigée en premier lieu contre l'argument de Leibniz.

2. *Instit. philosoph.*, t. III, p. 265. Prati, Giachetti, 1880.

3. *Der Katholik*, 1860, XIe h., p. 385-413.

4. Mayence, Kirchheim, 1864, t. I, p. 264-65.

5. Aliud est omnino existentiam nomine aliquo significari, aliud vero reipsa dari in natura rerum. (*Theol. nat.*, p. 15. Turin, Speirani, 1888.)

nom quelconque, ou de la poser réellement dans la nature des choses. » Cependant il admet que l'argument aurait une valeur pour ceux qui ne verraient aucune contradiction dans la notion qu'exprime le nom de Dieu.

Par contre, l'opposition du R. P. Hontheim est absolue. L'argument, à son avis, ne prouve qu'une chose, « c'est que nous ne pouvons concevoir l'être suprême, sans concevoir l'existence comme une condition constitutive de son essence; il n'en résulte pas nécessairement que cet être existe en fait[1] ». Le savant jésuite repousse d'ailleurs d'une manière formelle tout argument *a priori* ou ontologique, quel qu'il soit. Nous ne concevons Dieu, remarque-t-il, qu'en vertu de certaines analogies avec les choses créées et contingentes; notre concept n'atteint pas suffisamment la nature de l'être divin, pour que nous puissions en conclure régulièrement son existence[2].

Le docteur Gutberlet reproche à l'argument un passage illégitime de l'existence pensée à l'existence réelle. Dans l'ordre de l'existence réelle, ajoute-t-il, la moindre chose qui existe est certainement supérieure à la plus grande qui n'existe pas. Mais dans l'ordre de la pensée, il est faux que l'être qui existe en réalité ait une perfection plus achevée que le même être qui est simplement conçu[3].

1. Non necessario judicamus illud ens existere, sed judicamus illud ens non posse concipi, quin existentia concipiatur ut constitutivum ejus ideale. (*Inst. theod. nat.*, p. 59. Herder, Fribourg en Brisgau, 1893.)

2. *Id.*

3. *Théodicée*, p. 48. Munster, Theissing, 1878.

Le R. P. Lepidi est plutôt favorable. Il pense que l'âme, en tant qu'image de Dieu, peut donner une idée, non seulement de ses perfections, mais encore de son existence[1].

Van Weddingen est flottant. Il admet la critique de saint Thomas. Il entrevoit néanmoins dans l'argument de saint Anselme l'expression de cet instinct supérieur de l'homme dont le terme est l'absolu. L'homme, en présence des êtres changeants et imparfaits, se démontre avec une irrésistible évidence un principe transcendant et personnel de tous les êtres : « C'est le commun argument de toutes les écoles. A cette déduction, basée sur le monde extérieur, correspond un phénomène psychologique, le plus grand sans contredit du monde interne... je veux dire le mouvement naturel de notre âme vers le Dieu infini. » Et, après avoir rappelé et confondu les enseignements de saint Thomas, de Platon, de Fénelon, sur la tendance native de la raison vers l'infini, il conclut ainsi : « Cette démonstration de l'infinité du premier être n'est certes pas tirée de sa notion, de son idée. Elle est déduite de la manière toute spéciale dont l'absolu se pose devant nos facultés, notre conscience et tout notre être. En ce sens, elle présente avec l'argument du Prosloge une parenté réelle[2]. »

Beaucoup plus net, beaucoup plus sévère aussi est le

1. Non solum divinas perfectiones manifestat, verum etiam divinam existentiam. (*Examen de ontologismo*, ch. XVII, art. 4. Louvain, Fonteyn, 1874.)

2. *Essai critique sur la philosophie de saint Anselme*, p. 320 et suiv., Hayez, Bruxelles, 1875.

R. P. Fuzier, de la congrégation du Saint-Esprit, dans le mémoire qu'il a présenté au congrès international des catholiques à Fribourg (1897). Il montre que l'idée qui est le point de départ de l'argument de saint Anselme est de son aveu subjective, et que le principe même d'identité « exige que les attributs soient de même nature que le sujet, réels si le sujet est réel, conçus si le sujet est simplement conçu. » Il ajoute que l'existence n'est pas une perfection, même l'existence nécessaire : « l'existence nécessaire n'est pas plus une perfection que l'existence contingente. Elle est uniquement la réalisation des perfections nécessaires, comme l'existence contingente est la position des êtres contingents. » Enfin il montre, comme nous l'avons nous-mêmes indiqué, que tous les défenseurs de la preuve de saint Anselme, à commencer par saint Anselme lui-même, ont été obligés de modifier l'argument pour en établir la valeur[1].

Nous terminons ici l'exposé de la controverse à laquelle le *Proslogium* a donné lieu. Nous pourrions le prolonger pour ainsi dire indéfiniment. Nous pourrions citer encore Gassendi, Benedictis, Streenstrup, Heinrich, Mendelsohn, Kleutgen, Piccirelli, MM. Boirac, Rabier, A. de Margerie, Farges, Vallet, etc. La bibliographie de l'argument de saint Anselme est fort considérable. Mais nous craignons d'avoir déjà fatigué le lecteur. Ce que nous avons dit suffit amplement pour qu'il puisse se

1. *La preuve ontologique de l'existence de Dieu par saint Anselme*, Ier partie. (Compte rendu du congrès de Fribourg.)

rendre compte des divers points de vue où se placent les approbateurs et les critiques.

VII

Qu'on nous permette seulement de résumer en quelques mots ce débat séculaire et de mettre en relief les principales conclusions qui paraissent s'en dégager.

Nous pensons que l'argument, tel que l'a proposé tout d'abord saint Anselme, c'est-à-dire comme un argument simple et suffisant pour convaincre un athée, n'est point efficace.

Nous le pensons, parce que chacune des trois propositions qui constituent l'argument nous paraît entachée d'un vice sérieux.

Nous avons l'idée d'un être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand. Première proposition.

Cette proposition énonce un fait insuffisamment défini. L'idée d'un être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand ne caractérise nettement aucun être. Elle n'indique la nature précise d'aucun. Il est donc impossible d'apprécier sainement si un être connu sous cette seule note a droit ou non à l'existence.

Comme l'a très justement remarqué Gaunilon, on peut avoir l'idée d'une chose de plusieurs manières. On peut se représenter sa nature; on peut aussi s'en forger une notion plus ou moins artificielle. S'il s'agit de la nature la plus grande que nous puissions nous repré-

senter dans son caractère propre, cela ne nous mènera pas bien loin. L'homme est manifestement cette nature; nous n'avons la connaissance d'aucune nature d'être supérieure à l'homme que par des analogies. Or on voit immédiatement qu'en ce qui concerne l'homme, l'argument n'a aucune portée.

S'il s'agit de l'idée que nous nous formons qu'il y a des êtres supérieurs à l'homme, et l'un d'eux supérieur à tous les autres, il s'agit d'une idée que nous avons tirée du spectacle des êtres et de leur hiérarchie, et que nous avons élaborée par le travail de notre intelligence. Alors cette idée vaut ce que valent les considérations qui nous ont conduit à la former. Ce sont ces considérations qu'il faudrait examiner, pour juger si une telle idée a une application dans la réalité.

D'ailleurs, comme nous l'avons remarqué, saint Anselme déclare que Dieu est plus grand que nous ne pouvons le concevoir. Il ne serait donc pas l'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand; mais il serait au-dessus de cet être par sa grandeur inconcevable. Dès lors, comment appliquer l'argument? Si l'on veut l'appliquer à l'être le plus grand que l'on puisse concevoir, il peut être répondu justement que cet être n'est pas le plus grand en réalité, ce qui énerve l'argument, fondé sur la contradiction de concevoir comme le plus grand un être tel qu'on pourrait en concevoir un plus grand. Si vous voulez l'appliquer au Dieu inconcevable, on répondra non moins justement que ce Dieu n'est pas dans l'intelligence puisqu'on ne le conçoit pas. Ainsi disparaît

la raison qui portait à conclure qu'il est aussi en réalité.

La seconde proposition de l'argument est équivoque. Ce qui est en réalité est plus que ce qui n'est qu'en pensée, dit saint Anselme. Ceci peut s'entendre de deux manières.

Au point de vue de la réalité, ce qui n'est qu'en pensée n'est rien, c'est un pur néant. En ce sens, on peut très bien dire que ce qui est en réalité est plus que ce qui est en pensée. Le moindre petit passereau qui existe est plus qu'une perfection infinie qui n'existerait pas.

Mais s'il s'agit, comme dans le cas présent, de prendre un être en particulier au point de vue de sa nature, de sa perfection, de sa place dans la hiérarchie des êtres, alors il n'est plus vrai de dire que l'être qui existe est plus que l'être qui n'est que pensé. C'est le même être, la même nature, qui est envisagé dans deux cas différents, comme réalisé ou comme simplement conçu. Il n'y a point lieu de mettre l'un au-dessus de l'autre. Il y a, en ce qui concerne le degré d'élévation, parfaite identité.

L'existence, remarque le professeur Gutberlet, n'est point une perfection à proprement parler. C'est l'état des perfections réalisées.

Cependant, nous admettrions, contrairement à l'opinion du R. P. Fuzier, que l'existence nécessaire est une perfection, en ce sens précis que c'est une perfection d'avoir une nature telle qu'elle soit inséparable de l'existence. Mais ce n'est pas cette nécessité qui est en cause dans l'argument; c'est le fait de l'existence actuelle.

Enfin, quoi que l'on puisse penser des observations qui précèdent, la conclusion est illégitime. Elle souffre du sophisme appelé dans l'école: passage de ce qui est dit relativement à ce qui est dit simplement, *transitus a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. De ce que l'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand doit être conçu existant, on conclut à son existence actuelle. On passe de *l'existence conçue* à l'existence pure et simple. Saint Thomas a bien relevé ce défaut qui vicie profondément l'argument. On ne peut passer de l'ordre idéal à l'ordre réel sans s'appuyer sur un fait réel. L'argument de saint Anselme, tel qu'il le présente, prouverait tout au plus que l'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand comprend l'existence nécessaire, doit être conçu comme existant par nature, si toutefois il existe; il ne prouve nullement qu'un tel être existe en fait.

Voilà pour quelles raisons nous croyons devoir refuser notre adhésion à l'argument de saint Anselme et le considérer comme une méprise de ce beau génie. Le *Proslogium* ne peut être admis que comme un résumé du *Monologium* à l'usage de ceux qui en ont compris les enseignements. Mais il n'est pas une démonstration pour celui qui n'admet pas la philosophie chrétienne. Isolé, il est impuissant. Uni au *Monologium*, il n'y ajoute rien que de très belles élévations vers Dieu. Le *Monologium* suffit à la gloire du saint docteur.

CHAPITRE XIV

CARACTÈRE GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT ANSELME. SON INFLUENCE SUR L'ÉCOLE

Nous venons de voir quel retentissement a eu dans la suite des siècles l'argument du *Proslogium*. Ce retentissement n'est pas près de cesser. Toujours il y aura des adversaires et des partisans de l'argument de saint Anselme, parce qu'il met aux prises deux tendances indestructibles dans l'humanité, celle qui va droit à la vérité transcendante et celle qui recherche avant tout l'exactitude logique et la rigueur scientifique.

La preuve de l'existence de Dieu par l'idée du bien, qui est aussi personnelle à saint Anselme, nous eût paru digne d'une égale fortune. Mais comme elle n'est qu'une forme particulière de la preuve cosmologique, elle a moins attiré l'attention et suscité moins d'oppositions.

En dehors de ces deux preuves, nous avons relevé dans l'enseignement du docteur du Bec plusieurs thèses originales : telles la définition de la vérité, et la définition de la liberté. Ces thèses ne paraissent pas s'être imposées à ses successeurs. Sa doctrine sur l'éternité de

la vérité a été acceptée par saint Thomas, mais considérablement réduite.

Toutefois, il ne faudrait pas juger de l'influence qu'a exercée un philosophe uniquement par le nombre de vérités ignorées de ses prédécesseurs qu'il aurait fait reconnaître. Il est d'autres services qu'un penseur de génie peut rendre à la science. Tout en n'apportant que des données déjà familières et fournies par la tradition, il peut jouer un rôle considérable par la manière dont il expose ces données, par les nouveaux horizons qu'il ouvre, par le mouvement qu'il imprime aux esprits.

Nous voudrions montrer qu'à ce point de vue, saint Anselme a exercé l'influence la plus décisive et la plus heureuse sur le développement de l'école scolastique.

Notre analyse de sa philosophie a été nécessairement un peu desséchante. Si consciencieuse que fût notre étude, comment prétendre communiquer au lecteur les impressions qu'il eût éprouvées en face d'un philosophe, dont la valeur tient surtout à l'élévation de sa pensée et à la sublimité de ses intuitions?

Nous voudrions dans ces quelques pages en donner au moins une idée.

I

Saint Anselme a puisé largement dans ses prédécesseurs. Mais il est assez difficile de se rendre un compte exact des notions dont il leur est redevable. Il ne citait

guère que l'Écriture Sainte. A peine de loin en loin peut-on relever dans ses écrits les noms de saint Augustin, d'Aristote, de Cicéron, de Virgile, du grammairien Herodianus, etc.

Sa méthode de travail comportait peu de citations. Il lisait beaucoup; il méditait longuement ce qu'il avait lu. Les notions acquises se complétaient et se transformaient dans son esprit, et, quand il se mettait à écrire, la forme de sa pensée était déjà bien éloignée de la donnée primitivement suggérée. La doctrine était devenue sienne, et il n'avait plus l'idée d'en appeler aux textes des auteurs. Pour retrouver l'origine de ses divers enseignements il faudrait analyser en détail les ouvrages qu'il a eus entre les mains. Pour la plupart des auteurs, le résultat ne vaudrait pas cette peine.

Il en est autrement de saint Augustin. On reconnaît à première vue que l'évêque d'Hippone a transmis à saint Anselme tout le fond de sa doctrine. Les ouvrages de l'illustre philosophe africain ont dû être le livre de chevet de notre grand docteur, et leur lecture son occupation la plus ordinaire.

Mais que d'autres avant lui avaient lu saint Augustin! Pourquoi n'en avaient-ils pas tiré ces vastes aperçus qu'on retrouve dans saint Anselme? On s'était habitué à ne voir dans les livres de ce Père de l'Église qu'un code de la doctrine catholique. On en extrayait des textes pour répondre aux hérétiques et pour établir la continuité de la tradition. On s'escrimait aussi sur ces essais de logique qui sont parmi les œuvres les plus

médiocres de l'évêque d'Hippone. Mais ce hardi regard sur les grandes vérités philosophiques, cette analyse si pénétrante des facultés de l'âme humaine, cette chaleur de sentiment qui vivifiait et élevait la pensée, qui avait eu l'idée de se les approprier et de les reproduire? Personne jusqu'à saint Anselme.

Celui-ci, par la confraternité du génie, a saisi tout d'abord ce qu'il y avait de fécond dans l'enseignement de son glorieux prédécesseur. Le premier il a osé s'essayer à ces nobles spéculations dont saint Augustin nous a laissé un modèle si admirable. Il a su les reproduire dans toute leur beauté avec une note qui lui était propre.

Il n'y a qu'un grand maître pour comprendre ainsi un grand maître, s'assimiler sa doctrine et développer tous les trésors qui y sont renfermés.

Par là saint Anselme a rendu un immense service à la science occidentale. Il l'a rappelée du terre à terre de la logique formelle sur les hauteurs de la pensée. Il a rappris à ses contemporains à apprécier les larges horizons et à pénétrer les plus profonds secrets de la vérité transcendante.

Mais ce ne fut pas son seul mérite.

II

Si par sa doctrine saint Anselme relevait de saint Augustin, il était en même temps l'élève des écoles du moyen âge. Il s'y était habitué à cette logique serrée,

à cette précision méticuleuse, à laquelle on exerçait les clercs. On reconnaît facilement dans tous ses ouvrages ce besoin de preuves, fruit de son éducation. Son raisonnement est toujours ferme, ses définitions, une fois posées, sont invariables, sa pensée est toujours d'accord avec elle-même.

En cela on peut le dire supérieur à saint Augustin. Celui-ci était orateur plutôt que logicien; il arrivait à la vérité plus par intuition que par des déductions bien conduites, et parfois il donnait de la même doctrine des expressions différentes suivant les circonstances, de sorte qu'on a pu faire valoir ses affirmations en faveur d'opinions très diverses.

Cette supériorité du logicien formé dans les écoles du premier moyen âge était sans aucun doute une grande force; toutefois la logique n'est qu'un instrument, elle ne vaut que par l'usage qui en est fait. Tout dépend de la pensée que l'argumentateur a en vue. Il y a du vrai dans ce qu'ont avancé quelques penseurs modernes que pour faire un raisonnement, il faut déjà connaître la conclusion. Claude Bernard disait que pour bien expérimenter, il faut avoir une idée; cette idée dirige les démarches de l'expérimentateur. De même pour raisonner avec fruit, il faut avoir son idée, il faut savoir où l'on veut en venir. L'argumentation est rarement un moyen de découverte; elle est un moyen souvent précieux de vérification et de confirmation.

Les clercs du XIe siècle étaient d'intrépides disputeurs. Ils se battaient à coups de syllogismes comme les

chevaliers à coups d'épée; mais leurs disputes étaient généralement sans portée et n'avaient pour objet que des questions secondaires. On peut voir un type de ces discussions dans le *De Grammatico* de saint Anselme lui-même. De quoi s'agit-il dans ce dialogue? on cherche à établir si le mot *grammairien* désigne une substance ou une qualité; sujet assurément mesquin. Saint Anselme a su introduire dans cette controverse des idées intéressantes dont nous avons profité; s'il s'en était tenu là, il n'aurait été qu'un bon régent de plus.

Il manquait à ces hommes un but digne de leurs efforts, de grandes doctrines à établir, une science supérieure à constituer. C'est la gloire de saint Anselme de leur avoir montré ce but. Le premier il a porté cette ardeur et cette force acquise sur le terrain de la haute philosophie. Il a donné l'exemple d'appliquer la puissance du raisonnement à l'ordre des notions transcendantes de la morale et de la religion naturelle.

Désormais on ne s'arrêtera plus aux arguties de la première époque. On continuera de raisonner avec rigueur, mais on saura diriger son regard vers les vérités éternelles pour en tirer tout ce qu'elles contiennent Cette alliance d'une logique ferme et d'une inspiration élevée est la grande nouveauté que nous reconnaissons dans l'œuvre de saint Anselme. Saint Augustin volait vers la vérité d'un coup d'aile; saint Anselme la voit, lui aussi, mais il s'attache à établir solidement les degrés pour y arriver. Par là il a frayé une route inconnue à ses contemporains, et où la grande scolastique entrera

à sa suite. Par là il a donné à la science de son temps une puissante impulsion et il a préludé à l'épanouissement du XIIIe siècle.

III

Il a fait plus encore, sans toutefois le vouloir. Il a préparé la séparation de la philosophie et de la théologie.

Depuis la chute de l'empire romain, on ne connaissait pas d'autre philosophie que la logique. Tout ce qu'on appelle métaphysique ou psychologie était à peu près ignoré. Le petit nombre de problèmes de cet ordre dont on se préoccupait étaient confondus dans la théologie, et s'ils devenaient l'objet de quelque contestation, on les tranchait comme les questions théologiques en remontant à ce qu'avaient dit et pensé les Pères.

La théologie elle-même employait très peu le raisonnement et se bornait à consulter les autorités. On peut en voir un exemple dans la manière dont procéda Lanfranc dans sa controverse avec Bérenger. Son grand argument était d'opposer la tradition. Un siècle et demi plus tard, saint Thomas, traitant à son tour du mystère de l'Eucharistie, suivait une voie toute différente; il employait toute sa science cosmologique à appuyer et à justifier les conditions de la présence réelle.

Ce fut donc une grande nouveauté quand un moine du XIe siècle conçut le hardi projet d'éclairer par la raison seule des vérités connexes au dogme et parfois le dogme lui-même. Cette tentative effrayait Lanfranc. C'était en effet une révolution, et Bouchitté a très justement qualifié la nouvelle méthode de rationalisme chrétien. Par le seul fait que la raison avait réussi à résoudre plusieurs problèmes fondamentaux, tels que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc., il devenait évident qu'elle avait un rôle distinct et qu elle était maîtresse sur un certain territoire. La philosophie se créait une place à part à côté de la théologie.

Les plus grands changements se produisent la plupart du temps d'une manière inconsciente. Saint Anselme croyait ne faire que de la théologie, déjà il couvait l'embryon de la philosophie. Bientôt cette science allait se développer dans son individualité propre. Elle devait rester encore quelque temps liée à la théologie comme auxiliaire, telle fut sa situation au XIIIe siècle. Puis elle sortira du cloître, respectueuse toutefois de la vérité religieuse. Enfin surviendra la tentation trop souvent écoutée de s'élever contre la théologie elle-même. La philosophie a été pour l'Église une grande force; elle l'a exposée aussi à de grands dangers. Les hommes ignorent trop souvent les conséquences bonnes ou mauvaises des principes qu'ils posent et dans l'état actuel de l'humanité, on ne peut leur mettre en mains une puissance qui ne devienne pas quelquefois un péril.

IV

Quoi qu'il en soit, l'homme qui a pu faire toutes ces choses, qui a rendu à ses contemporains la compréhension et l'amour des hautes spéculations, qui leur a appris à unir à la solidité du raisonnement la profondeur des conceptions, qui a retrouvé la philosophie perdue et préparé son émancipation, cet homme-là est digne certainement du titre de Docteur magnifique que lui avait décerné le moyen âge et mérite bien d'être compté parmi les plus beaux génies qui aient éclairé l'humanité.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS..... v

CHAPITRE Ier. — **La civilisation chrétienne au XIe siècle**.. 1
I. — Invasions. Décomposition de l'empire de Charlemagne. 3
II. — L'Église et les moines..... 6
III. — Les croisades..... 9
IV. — Les arts et le mouvement religieux aux Xe et XIe siècles. 11

CHAPITRE II. — **La science aux débuts du moyen âge**..... 15
I. — Boèce et Cassiodore..... 15
II. — Saint Isidore de Séville et la science en Espagne.... 18
III. — Mouvement religieux et scientifique en Irlande.... 19
IV. — La religion et la science en Angleterre. Saint Boniface. 21
V. — Restauration des études en France : Alcuin, Scot Érigène. Influence de saint Denys l'Aréopagite... 23

CHAPITRE III. — **Écoles préscolastiques**..... 33
I. — Raban Maur..... 33
II. — École de Saint-Gall..... 35
III. — École d'Auxerre..... 36
IV. — Gerbert..... 37
V. — École de Chartres..... 38
VI. — Situation des écoles au XIe siècle..... 38
VII. — Fondation de l'abbaye du Bec. Lanfranc..... 40

CHAPITRE IV. — **Vie de saint Anselme**..... 47
I. — Sa jeunesse..... 47
II. — Saint Anselme prieur au Bec..... 49
III. — Saint Anselme abbé du Bec. Son élévation à l'archevêché de Cantorbéry..... 51
IV. — Luttes avec Guillaume Le Roux. Querelle des investitures..... 55

Pages.
V. — Saint Anselme à Rome..... 60
VI. — Henri Ier et saint Anselme..... 63
VII. — Mort de saint Anselme..... 67

CHAPITRE V. — **Ouvrages de saint Anselme**..... 69
I. — *Monologium*..... 69
II. — *Proslogium*..... 70
III. — Controverse sur le *Proslogium*..... 72
IV. — Dialogues *De Veritate*, *De libero arbitrio*, etc..... 73
V. — Saint Anselme et Roscelin..... 73
VI. — *De incarnatione Verbi*..... 77
VII. — *De conceptu virginali*..... 77
VIII. — Cur Deus homo..... 77
IX. — *De processione Spiritus sancti*..... 78
X. — Controverse avec Valéran..... 78
XI. — Traité sur l'accord de la liberté et de la prescience divine..... 78
XII. — Correspondance de saint Anselme..... 79
XIII. — Indications bibliographiques..... 80

CHAPITRE VI. — **Théorie de la connaissance**..... 85
I. — La sensation..... 86
II. — Différence de l'intelligence et du sens..... 89
III. — Objectivité de la sensation..... 93
IV. — La sensation, source des notions intellectuelles... 97
V. — Connaissance du moi..... 104
VI. — Lumière de la vérité..... 105
VII. — Théorie des idées intermédiaires..... 111

CHAPITRE VII. — **De la vérité**..... 121
I. — Définition de la vérité..... 122
II. — Fondement de la vérité..... 129
III. — Explication de cette maxime : *credo ut intelligam*.. 132

CHAPITRE VIII. — **Réalisme et nominalisme**..... 141
I. — Le réalisme dans l'antiquité..... 142
II. — Le réalisme dans les écoles d'Occident..... 145
III. — Guillaume de Champeaux..... 149
IV. — Le nominalisme au XIe siècle..... 151
V. — Réalisme de saint Anselme..... 152
VI. — Solution du problème réaliste au XIIIe siècle..... 156
VII. — Rentrée du nominalisme dans l'école au XVe siècle. 164

CHAPITRE IX. — **Du composé humain**..... 169
I. — Notions générales sur la composition des corps..... 170
II. — L'unité de l'être humain d'après saint Anselme..... 173

Pages.
III. — Présence de l'âme dans tout le corps..... 177
IV. — Extension donnée par saint Thomas à la doctrine de l'unité de l'être humain..... 180

CHAPITRE X. — **De l'âme**..... 185
I. — Controverse sur l'origine des âmes individuelles.. 185
II. — Opinion de saint Anselme..... 188
III. — Destinée de l'âme. Preuve de son immortalité..... 192

CHAPITRE XI. — **La liberté**..... 197
I. — Controverses sur la liberté..... 197
II. — Définition du libre arbitre par saint Anselme..... 199
III. — Examen de cette définition..... 203
IV. — Sa portée théologique..... 205
V. — Sa valeur psychologique..... 208
VI. — Son insuffisance..... 210
VII. — Du mal..... 213
VIII. — Accord du litre arbitre et de la prescience divine.. 221
IX. — Accord du libre arbitre et de la prédestination.... 225

CHAPITRE XII. — **De Dieu**..... 229
I. — Preuves de l'existence de Dieu par saint Anselme. 230
II. — Comparaison avec les preuves de saint Thomas d'Aquin..... 233
III. — De la création..... 238
IV. — Création continuée..... 244
V. — Nature de Dieu..... 247
VI. — Présence universelle de Dieu..... 255
VII. — Éternité de Dieu..... 258
VIII. — Permanence des doctrines de la théodicée catholique sous les variations de l'exposition individuelle..... 260
IX. — De la trinité des personnes divines..... 262
X. — L'homme doit tendre vers Dieu..... 263

CHAPITRE XIII. — **L'argument de saint Anselme**..... 267
I. — Exposé de l'argument..... 269
II. — Controverse avec Gaunilon..... 274
III. — L'argument jugé par saint Thomas..... 280
IV. — Partisans de l'argument au XIIIe siècle : saint Bonaventure, Duns Scot..... 291
V. — L'argument devant les modernes : Descartes, Fénelon, Leibniz, Kant, Hégel..... 298
VI. — Controverses contemporaines..... 307
VII. — Appréciation de l'argument..... 316

Pages.

CHAPITRE XIV. — **Caractère général de la philosophie de saint Anselme. — Son influence sur l'école** 321

I. — Sa doctrine inspirée par saint Augustin..... 322

II. — Il applique la force du raisonnement aux grandes vérités morales..... 324

III. — Il rend à la philosophie son autonomie..... 327

IV. — Saint Anselme, Docteur magnifique 329

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ERRATA

Page 7, ligne 1 : A ces traditions... *en alinéa*
— ligne 27, *note :* cantar ioporteret *lisez* cantari oporteret
Page 8, ligne 1 : flots *lisez* flots
Page 56, ligne 11 : somme considérable *lisez* grosse somme
Page 126, ligne 16 : saisissables *lisez* saisissable
Page 172, ligne 29, *note :* soupçonné *lisez* remarqué
Page 188, ligne 19 : conantur sed *lisez* conantur, sed
Page 227, ligne 31, *note :* operaru *lisez* operatur
Page 291, ligne 9 : partisans *lisez* défenseurs

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS
WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN
THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY
WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH
DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY
OVERDUE.

OCT 25 1939

MAR 30 1947

3 6 1953 LU

MAR 3 1968 85

MAR 1 '68-10 PM

JUL 25 1968 09

JUL 31 '68-4 PM

LD 21-95m-7,'37

YC135329
B765
A84D6
104895